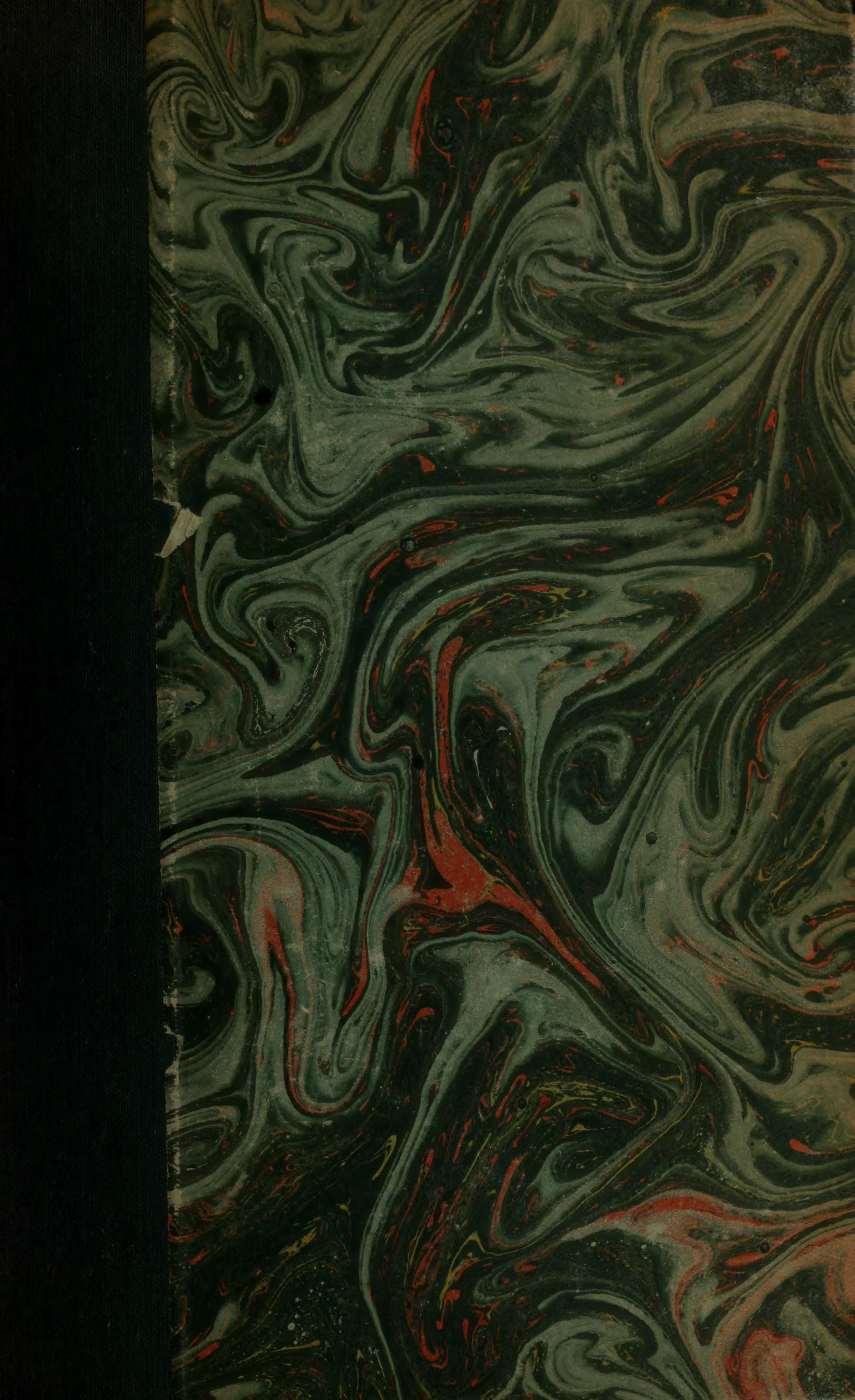












DAS GEISTLICHE LEBEN.



DAS GEISTLICHE LEBEN

IN SEINEN ENTWICKLUNGSSTUFEN NACH DER LEHRE DES HL. BERNARD

QUELLENMÄSSIG DARGESTELLT

VON

DR JOSEPH RIES,

REPETITOR AM ERZBISCHÖFLICHEN PRIESTERSEMINAR ZU ST PETER.

Motto: Bonam autem vitam ego puto et mala pati et bona facere et sic perseverare usque ad mortem.

Bernardi, In fest. ss. Petri et Pauli sermo 1, n. 3.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1906.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 12 Martii 1906.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorbemerkungen.

Der hl. Bernard von Clairvaux ist ein Schriftsteller, dessen Leben fleißig durchforscht, dessen Schriften auch emsig gelesen und viel zitiert, aber nur sehr wenig bearbeitet wurden.

Die dickbändige Bibliographia Bernardina von P. Janauschek (Wien 1891) zählt zwar eine ganze Reihe von Medullen, Florilegien, Postillen, Betrachtungen, Lesefrüchten usw. aus Bernards Schriften auf; aber von wenigen Philosophiehistorikern, welche etwa noch für seine Auffassung von der menschlichen Willensfreiheit sich interessierten, von einzelnen Forschern über mittelalterliche Mystik, welche allenfalls seine allgemeine Geistesrichtung an seiner Lehre von der Demut und Liebe erörterten, und von mehreren Biographen abgesehen, die seine geistige Eigenart an entsprechenden Beispielen zu illustrieren suchten, sind die Ideen dieses großen Mannes so gut wie nicht bearbeitet worden.

Dieser Mangel an Vorarbeiten verwies den Verfasser für seine Absicht, das geistliche Leben nach der Lehre Bernards im Zusammenhang darzustellen, fast ausschließlich auf die Quellen selbst. Soweit diese zweifelsohne echt sind, wurden sie ausgiebigst benutzt, setzten aber einer wissenschaftlichen Bearbeitung gewisse Schwierigkeiten entgegen.

Bernards Stärke liegt nicht in streng logischer Gliederung oder begrifflich scharfer Fassung seiner Gedanken; ohne Systematik und Definition entfließen sie aphoristisch, meist von der Weihe des Augenblicks eingegeben, aber oft in unvergleichlicher Anmut dem Munde des „honigfließenden Lehrers“. Eben diese Umstände aber machen den Bernardinischen Gedankenstoff vielfach sehr flüssig und für eine wissenschaftlich-systematische Darstellung schwer faßbar.

Außerdem leiden der liebliche Zauber, der über seine meisten Schriften ausgegossen ist, und die warme Gottinnigkeit, von der sie durchglüht sind, Gefahr, durch begriffliche Zerlegung und systematische Zergliederung zerstört zu werden.

Ausgehend von dem Gedanken, daß die Schriften des Abtes von Clairvaux nicht bloß verstanden, sondern auch nachempfunden sein wollen, wurden in die Arbeit manche für das Verständnis nicht absolut notwendige Sätze aufgenommen, wie Verfasser hoffen möchte, ohne zu große Einbuße für ihre Wissenschaftlichkeit.

Die Lehren Bernards wurden ferner nicht bloß in ihrem Zusammenhang unter sich dargestellt, sondern ebenso nach ihren Beziehungen zur Vergangenheit, insbesondere zur Väterlehre, geprüft und an der strengen Systematik der späteren Theologie, insbesondere am Sentenzenmeister und den beiden Fürsten der Scholastik, an Bonaventura und Thomas, orientiert.

Möge diese Arbeit, welche als Doktordissertation von der theologischen Fakultät zu Freiburg i. Br. angenommen wurde, wohlwollende und nachsichtige Leser finden und Gutes stiften.

St Peter, am Feste des heiligen Rosenkranzes 1905.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Bernards mystisch-praktische Lehr- und Lebensrichtung.

Erster Abschnitt.

Die menschliche Natur als Trägerin des geistlichen Lebens.

Erstes Kapitel.

Der Leib und sein Verhältnis zur Seele.

Zweites Kapitel.

Die natürlichen Vorzüge der Seele und ihre Veranlagung für das übernatürlich-geistliche Leben.

Zweiter Abschnitt.

Die Entfaltung des geistlichen Lebens in der Seele und ihren Kräften mittels der Tugenden.

Erstes Kapitel.

Die theologischen Tugenden.

Benutzte Literatur.

Abaelardi Opera omnia ed. Migne, Patr. lat. tom. CLXXVIII. Parisiis 1855.

Albertus M., De adhaerendo Deo (Separatdruck im Speculum fratrum praedicatorum. Parisiis 1903).

Alvarez de Paz, De inquisitione pacis sive oper. spir. tom. III. Moguntiae 1619.

Ambrosius, Opera omnia ed. Maurina. 2 tomi. Parisiis 1686/1690.

Anselmi Opera omnia ed. Maurina. Lutetiae Parisiorum 1721.

Antonius a Spiritu Sancto, Directorium mysticum. Parisiis 1904.

Augustini Opera omnia ed. Maurina. 10 tomi. Venetiis 1729/1735.

Baumann, Denifles Luther und Luthertum. Langensalza 1904.

Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur. Bd IV: Die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker. 4. Aufl. Freiburg 1904.

Bautz, Der Himmel. Mainz 1881.

Bellarmini De sanctorum beatitudine. Neapoli 1872.

Bernardi Opera omnia ed. Migne, Patr. lat. tom. CLXXXII—CLXXXV. Parisiis 1854.

Boëthii De consolatione philosophiae ed. Migne, Patr. lat. tom. LXIII. Parisiis 1847.

Bonaventurae Opera omnia ed. collegii s. Bonaventurae ad Claras Aquas 1882/1902.

Bossuet, Oeuvres complètes tome VI. Bar le Duc 1870.

Cassian, Unterredungen mit den Vätern. Kempten 1879.

Dante, La divina commedia col comento di Cornoldi. Roma 1887.

Denifle, Luther und Luthertum. Mainz 1904.

Denis, Commentarii in exercit. spir. tom. III. Mechlinae 1891.

Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum. Wirceburgi 1888.

Deutsch, Peter Abälard ein kritischer Theologe. Leipzig 1883.

Dionysii Carthusiani Opera omnia cura monachorum ordinis Carthusiensis. Monstrolii 1896 ff.

— De donis Spiritus Sancti. Coloniae 1532.

Drews, Dr Martin Luthers Disputationen. 2 Bde. Göttingen 1895/1896.

Egger, Hingabe des Priesters an den dreieinigen Gott. Einsiedeln 1900.

Gregorii Opera omnia ed. Migne, Patr. lat. tom. LXXV—LXXIX. Parisiis 1862.

Harnack, Wesen des Christentums (45.—50. Tausend). Leipzig 1903.

— Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. 5. Aufl. Gießen 1901.

— Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd III. 1. und 2. Aufl. Freiburg 1890.

Hefele, Konziliengeschichte. Bd V. Freiburg 1863. 2. Aufl. (herausg. von Knöpfler) 1886.

Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie. 10 Bde. Mainz 1873/1904.
Heinrich-Huppert, Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Mainz 1900.
Hertling, Augustin. Mainz 1902.
Hoberg, Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt. Freiburg 1899.
Höveler, Professor A. Harnack und die katholische Aszese. Düsseldorf 1902.
Jäger, Klosterleben im Mittelalter. Würzburg 1903.
Janauschek, Bibliographia Bernardina. Vindobonae 1891.
Jeiler, Beschauung, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl. II 496 ff.
Iohannes a Iesu Maria, Cantici canticorum interpretatio. Opera omnia 1, Coloniae 1522.
Isidori Differentiarum libri duo ed. Migne, Patr. lat. tom. LXXXIII. Parisiis 1850.
Jungmann, Institution. dogmatic. tractatus de novissimis. Ed. 2. Ratisbonae 1874.
Kawerau, Denifle, Luther und Luthertum, in Theologische Studien und Kritiken 1904, 605 ff.
Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. 2 Bde. Münster 1863.
— Theologie der Vorzeit. 2. Aufl. Münster 1892.
Kolde, P. Denifle . . . Seine Beschimpfung Luthers. Leipzig 1904.
Lessius, De summo bono. Friburgi Brisg. 1869.
Martin, Doctrine spirituelle de St Augustin. Paris 1901.
Mausbach, Die katholische Moral, ihre Methode etc. 2. Aufl. Köln 1902.
Meschler, Das wahre Leben, in Stimmen aus Maria-Laach LXV (1903) 1 ff.
Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters. Bd III. Freiburg 1903.
Möhler, Symbolik. 10. Aufl. Mainz 1888.
Neander, Der hl. Bernhard und sein Zeitalter. 2. Aufl. Gotha 1848.
Origenis Opera omnia latine versa ed. Maurina. 4 tomi. Venetiis 1743.
Pesch Christ., Praelectiones dogmaticae. Ed. II. 9 tomi. Friburgi 1898/1902.
Pesch Tilmann, Institutiones logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis. Friburgi 1888/1890.
Philippus a SS. Trinitate, Summa theologiae mysticae. 3 tomi. Friburgi Brisg. 1874.
Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. 2 Bde. Paderborn 1902/1903.
Poulain, Les grâces d'oraison. Paris 1901.
Pruner, Mystik, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl. VIII 2102 ff.
Regler, Die sieben Gaben des Heiligen Geistes. Regensburg 1899.
Reinkens, Papst und Papsttum nach der Zeichnung des hl. Bernhard. Münster 1870.
Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung des Mittelalters. Bd I. Berlin 1875.
Richardi a St. Victore Opera omnia ed. Migne, Patr. lat. tom. CXCVI. Parisiis 1880.
Ritschl, Die christliche Vollkommenheit. Göttingen 1902.
Roothaan, Die geistlichen Übungen. Deutsch. Regensburg 1855.
Sandaeus, Theologia mystica seu contemplatio divina. Moguntiae 1627.
Saudreau, Les dégrés de la vie spirituelle. 2 Bde. Angers 1897.
Scaramelli, Anleitung zur mystischen Theologie. 2 Bde. Regensburg 1875.
Scheeben, Die Mysterien des Christentums. Freiburg 1865.

Scheeben, Handbuch der Dogmatik. 4 Bde. Freiburg 1873 ff.
Schell, Katholische Dogmatik. 3 Bde. Paderborn 1889/1893.
— Christus. Mainz 1903.
Schneid, Psychologie im Geiste des hl. Thomas. 1. Teil: Das Leben der Seele. Paderborn 1892.
Schramm, Theologia mystica. 2 tomi. Parisiis 1848.
Schwane, Dogmengeschichte. 4 Bde. Münster bzw. Freiburg 1862/1890.
Stiglmayr, Der Vater der Mystik, in Histor.-polit. Blätter CXXV 613 ff.
Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz 1870.
— Lehrbuch der Philosophie. 5. Aufl. 3 Bde. Mainz 1881.
— Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3 Bde. Mainz 1864/1866.
Theresia, Sämtliche Werke, übersetzt von Magnus Jocham. 3. Aufl. 5 Bde Regensburg 1869/1870.
Thomas, Summa theologica. 8 tomi. Parisiis 1885, apud Bloud et Barral.
— Summa contra gentiles. Romae 1888, ex typographia Forzanii.
— Commentarius in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi. Parmae 1856.
Vacandard, Leben des hl. Bernhard von Clairvaux, übersetzt von Sierp. 2 Bde. Mainz 1897/1898.
— Abélard et sa lutte avec St Bernard. Paris 1881.
Vallgornera, Mystica theologia divi Thomae. Augustae Taurin. 2 tomi. 1890.
Walther, Denifles Luther eine Ausgeburt römischer Moral. Leipzig 1904.
Weiß, Apologie des Christentums. 2. und 3. Aufl. Freiburg 1898 (besonders V. Bd: Die Philosophie der Vollkommenheit).
Willmann, Geschichte des Idealismus. 3 Bde. Braunschweig 1894/1897.
Zapletal, Das Ebenbild Gottes im Menschen, in Schweizerische Kirchenzeitung 1903, 125 ff.
Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums. Gütersloh 1904.



Einleitung.

Bernards mystisch-praktische Lehr- und Lebensrichtung.

§ 1. Bernard als Lehrmeister des geistlichen Lebens.

Der hl. Bernard stand als Lehrer des innerlichen Lebens schon bei seinen Zeitgenossen im höchsten Ansehen. Das beweisen die zahlreichen Briefe, in welchen er auf einschlägige Anfragen Antwort erteilt an Adressaten, so verschieden an Rang, Stellung und Bildung, wie sie nicht allzuhäufig in Briefsammlungen sich finden dürften.

Den Ruf als doctor egregius et magister incomparabilis[1] hat er sich freilich nicht erworben durch tiefgründige philosophische oder theologische Spekulation; seine Bedeutung als Lehrer liegt auf einem andern Gebiete.

Gewiß war dem heiligen Abt von Clairvaux ein reicher Fond theologischen Wissens eigen, aber eines Wissens, das weniger auf dem Wege mühsamen Studierens und Forschens erworben, als „göttlich[2] eingegeben" und innerlich erlebt war. Er war kein Mann der Wissenschaft, kein Gelehrter in gewöhnlichem Sinne und wollte es nicht sein.

1. Er unterscheidet gelegentlich ein dreifaches Wissen: die scientia mundi: quae docet vanitatem; die scientia carnis: quae docet voluptatem, und die scientia sanctorum: quae docet temporaliter cruciari et delectari in aeternum[3].

---

[1] So nannte ihn Oger, canonicus regularis in Tournai, im Brief an den Abt: vgl. ep. 87, I 211.

[2] Manricus nennt ihn einen Mann theologia divinitus infusa praeditus; vgl. Mabillon, Admonitio ad opusc. VII n. 1, I 939 und IV n. 2, I 858, wo er von den Mönchen von Chartres, die sich in Klosterangelegenheiten an Bernard wandten, sagt: Ex omnibus, meo quidem iudicio, consulere possunt neminem, qui eos salubrius et securius instruat, quam Bernardum: cum is praeditus fuerit dotibus, quae doctorem integerrimum efficiunt, pietate sc. haud vulgari, doctrina coelitus infusa et monasticarum rerum insigni peritia.

[3] De div. s. 21, n. 2, II 594 f.

Während die erstere nur mit der Frage sich beschäftigt: quomodo sit mundus, also „dem Maß und der Ordnung der Dinge“ nachgeht mit Verachtung ihres materiellen Nutzens — ihre Repräsentanten nennen sich Philosophen, verdienten aber eher den Namen „eitle Grübler“ —, wendet sich die zweite Wissensrichtung der realen Seite der Welt zu, der Frage nach dem quid sit derselben. Ihre Vertreter suchen „die niederen Güter dieser sinnlichen Welt“; „auf welche Weise und zu welchem Zwecke sie geschaffen ist“, das kümmert sie nicht[1].

Bernard deutet hier auf jene doppelte Richtung: die idealistische und realistische hin, welche auch heute noch den Betrieb der profanen Wissenschaften durchzieht.

Andere, „klügere Männer“ plagen sich nicht mit der Frage nach dem Wie und Was der Dinge, sondern fassen den Zweck der Geschöpfe ins Auge. „Und es ist ihnen nicht entgangen, daß Gott alles um seiner selbst willen, alles um der Seinigen willen geschaffen hat[2]. Sie, die erkannten, daß Gott, wie die wirkende Ursache, so auch das Ziel der Geschöpfe ist, „suchen Gott in der Einfalt ihres Herzens“ und „gebrauchen die Welt, als gebräuchten sie dieselbe nicht“. Es sind „geistliche Männer“, die nicht sonderlich sich bemühen zu ergründen, quonam modo mundialis haec machina volveretur[3].

Damit hat uns der Heilige bereits die allgemeine Richtung seines Denkens und Strebens gekennzeichnet.

Er ist kein Freund bloß theoretischer Spekulation; sein Sinnen und Wollen ist dem praktischen Leben zugewandt, aber nicht dem materiellen, äußeren, sondern dem geistlichen, innerlichen Leben; mit andern Worten: seine Denkrichtung ist praktisch-mystisch.

Zwar hat Bernard keineswegs den Wert der philosophischen Forschung gänzlich verkannt, wie wir sehen werden. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß an vielen Stellen seiner Schriften eine entschiedene Abneigung gegen bloß theoretische Spekulation, sei sie philosophischer, sei sie selbst theologischer Natur, zutage tritt. „Ich freue mich“, sagte

---

[1] In fest. Pent. s. 3, n. 3, II 331.

[2] Bernard weist hiermit sehr treffend auf das Doppelziel des Menschen hin: die Verherrlichung Gottes und eigene Seligkeit im Besitze Gottes.

[3] In fest. Pent. s. 3, n. 4, II 331 f.

[4] Von den nur auf materiellen Gütergewinn abzielenden Lebensbetrieben sagt er: Concupiscunt, quod non expedit, quod expedit negligentes. In ascens. Dom. s. 4, n. 5, II 311.

r zu seinen Ordensbrüdern, „daß ihr aus der Schule des Heiligen Geistes seid, wo ihr Güte, Zucht und Wissenschaft lernt und sagen könnt mit den Heiligen: Super omnes docentes me intellexi. Warum? Etwa weil ihr mit Purpur und Byssus euch bekleidet und bei üppigen Mahlzeiten euch gesättigt, oder weil ihr die Schliche eines Plato oder die Spitzfindigkeiten eines Aristoteles durchschaut oder zu durchschauen euch bemüht habt? Das sei ferne! Sed quia testimonia tua exquisivi.“ [1] Mit sichtlicher Geringschätzung spricht er von der ventosa loquacitas philosophorum, deren Reden einem schlechten Regen gleich nicht Fruchtbarkeit, sondern Sterilität erzeugten [2]. „Mag jemand lernen, soviel er will; ich nenne keinen weise, der Gott weder fürchtet noch liebt. Wie könnte man auch einen Menschen vollendet in der Weisheit nennen, der nicht einmal ein Anfänger in derselben ist! Denn der Anfang der Weisheit ist die Furcht Gottes und ihre Vollendung die Liebe.“ [3]

Was Bernard kennt und was er lehren will, ist nicht sowohl die Wissenschaft, als vielmehr die Weisheit, praktische Lebensweisheit, welche nicht bloß den Verstand erleuchtet, sondern vor allem das Herz erfüllt und den Willen zur Tat entzündet. Denn das Öl des Heiligen Geistes, die göttliche Wahrheit soll nicht bloß äußerlich „mit den Händen (des Verstandes) ergriffen, sondern vor allem in das Gefäß des Herzens [4] mit Affekt und Wille aufgenommen werden. Der ganze Mensch also mit Verstand, Herz und Wille soll von der göttlichen Wahrheit erleuchtet, durchglüht und beseelt werden. Nur in diesem Falle nämlich ist die Wahrheit völlig angeeignet, subjektives Eigentum geworden. In diesem umfassenden Sinne spricht Bernard vom „Lernen“ der Wahrheit: es ist ihm ein geistiges Ergreifen und inneres Ergriffensein von der Wahrheit, ein innerliches Erleben und Auswirken der Wahrheit im Leben, ein Ausleben derselben. Wer sie nur mit dem Verstande erfaßt, nicht auch mit Herz und Wille, der mag wissen und können, soviel er will, er „gelangt doch niemals in den Besitz der Wahrheit“ [5].

Es leuchtet ein, daß ein solches Wissen um die göttliche Wahrheit nicht durch eigenes Bemühen allein, sondern nur durch die Gnade des Heiligen Geistes und eigenes Mitwirken erreichbar ist. Darum wird die wahre Weisheit und Wissenschaft in der hohen

[1] Ebd. n. 5, II 332. [2] In cant. s. 58, n. 7, II 1059.
[3] De div. s. 73, II 695. [4] In cant. s. 14, n. 8, II 843.
[5] In fest. SS. Apost. Petri et Pauli s. 1, n. 3, II 407.

Schule des Heiligen Geistes erlernt. Nur wer diese Schule vollständig durchlaufen und so ein homo unctione doctus geworden ist, ist berechtigt und befähigt, andere zu belehren, vorausgesetzt, daß er nicht bloß „voll der Tugend“, sondern auch „mit den Gaben der Wissenschaft und Beredsamkeit nach außen geschmückt ist“. Wo dies zutrifft, wäre es verkehrt, „aus Furcht oder Schläfrigkeit oder indiskreter Demut das Wort, das vielen Segen bringen könnte, in unnützem, ja verdammlichem Stillschweigen zu binden“. Denn ein solcher „behielte das Eigentum des Nächsten für sich“ [1].

Wer aber die Schule des Heiligen Geistes noch nicht absolviert, wer „sich beeilt, halberfüllt sich schon zu ergießen“, d. h. andere zu belehren, der „wirft weg und verliert, was ihm gehört“ [2].

Dieses vorzeitige Lehrenwollen nennt der Heilige ein „zu früh Aufstehen“. „Warum überstürzt ihr euch im Handeln? Warum wartet ihr nicht bis zum Licht? Es ist eitel, vor dem Lichte aufzustehen. Das Licht ist die Reinheit, das Licht ist die Liebe, die nicht das Ihrige sucht (1 Kor 13, 5). Diese müssen vorausgehen, damit der Fuß nicht auf unsichern Boden gesetzt werde. Mit hochmütigem Auge wird die Wahrheit nicht geschaut, dem einfältigen geht sie auf; dem reinen Herzen versagt die Wahrheit weder den Blick noch das Wort.“ „Aber es gibt viele, die mit Vernachlässigung der Reinheit sich eher an das Reden machen als an das Schauen, und darum sind sie entweder in schwere Irrtümer geraten, indem sie über Dinge sprachen, die sie nicht kannten, . . . oder sie sind zunichte geworden, da sie sich selbst nicht gelehrt hatten, was sie andere lehrten.“ [3]

2. Aus diesen Bemerkungen läßt sich Bernards Stellung zur Wissenschaft unschwer bestimmen.

a) Er war kein Verächter derselben und sein Krieg galt nicht der Wissenschaft an sich, sondern dem bloßen „Spiel“ mit philosophischen und theologischen Begriffen, besonders jenem vielfach verwegenen, rationalistischen Spiel, dessen sich sein Zeitgenosse und Gegner Abälard schuldig machte. Gegen ihn und seine zahlreichen Anhänger und Verehrer richten sich jene in seinen Schriften dann und wann unterlaufenden, teilweise recht spitzen Bemerkungen contra academicos, während er mit den hervorragenden Theologen der Viktorinerschule, Hugo besonders, aber auch Richard, mit Wilhelm von St Thiery, dem Lehrer Abälards, u. a. befreundet und seinem etwas späteren Zeitgenossen Petrus Lombardus ein väterlicher Gönner war und ihn in seinen Studien förderte [4]. Freilich läßt sich auch

[1] In cant. s. 18, n. 2, II 860; vgl. De div. s. 88, n. 2, II 706.

[2] In cant. a. a. O.; vgl. De div. a. a. O. [3] In cant. s. 62, n. 8, II 1079.

[4] Vgl. Vacandard, Leben des hl. Bernhard von Clairvaux II 123, und Jäger, Klosterleben im Mittelalter, Vorwort IV: „Er (Bernard) leuchtet hervor

nicht bestreiten, daß Bernards praktisch-mystische Richtung selbst dem berechtigten Streben der ansetzenden Scholastik, die geoffenbarten Glaubenswahrheiten vermittelst der griechischen Philosophie, besonders der des Aristoteles, tiefer zu begründen und zu systematisieren, innerlich fremd, wenn auch nicht feindlich gegenüberstand.

Ausdrücklich aber verwahrt er sich gegen den Vorwurf, ein Verächter der Wissenschaft zu sein. „Ich sage nicht, daß die Kenntnis der Wissenschaft verachtet oder vernachlässigt werden soll: sie schmückt die Seele, belehrt sie und macht, daß man imstande ist, andere zu belehren.“ [1] „Es könnte scheinen“, sagt er an einer andern Stelle [2], „als wollte ich durch allzu starke Herabsetzung der Wissenschaft die Gelehrten tadeln und die Studien der Wissenschaft behindern. Das sei ferne! Es ist mir nicht unbekannt, welch großen Nutzen der Kirche ihre Gelehrten gebracht haben und noch bringen, sei es durch Widerlegung ihrer Gegner, sei es zur Belehrung der Unwissenden.“ Er erinnert sodann an das Wort der Schrift: „Weil du die Wissenschaft verworfen, will auch ich dich verwerfen, daß du des Priestertums nicht waltest (Os 4, 6)“, und an jenes andere, das die magna charta aller Lehrwirksamkeit bildet: „Die erleuchtet waren, werden leuchten wie der Glanz des Firmamentes, und die viele in der Gerechtigkeit unterwiesen, wie Sterne immer und ewig (Dn 12, 3).“ [3] „Aber“, fügt er bei, „ich kenne eine Stelle, wo ich gelesen habe: Scientia inflat (1 Cor 8, 1); und eine andere: Qui apponit scientiam, apponit et dolorem (Eccle 1, 18).“

b) Es gibt mithin eine s c i e n t i a i n f l a n s und eine scientia contristans. „Und ich möchte, daß du wissest, welche von diesen beiden die nützliche oder zum Heile notwendige ist: illlane, quae tumet, an quae dolet.“ Die Weisheit lehrt ausdrücklich, daß Gott den Hoffärtigen widersteht, den Demütigen aber seine Gnade gibt (Iac 4, 6).

---

als Vertreter der Einfalt und Innigkeit des Glaubens im Kampf mit dem Dünkel einer alles begreifen und erklären wollenden Wissenschaft. Mit seinem mystisch-kontemplativen Wesen mußte er sich z. B. im Streit gegen Abälard von dessen kritischer, skeptischer Natur und dialektischen, spekulativen Theologie abgestoßen fühlen. Aber er war fern davon, die Wissenschaft zu verachten oder zu verdammen; er erkannte sie vielmehr als eine heiligende und für den Dienst der Kirche nutzbar zu machende Gabe Gottes an, verlangte jedoch, daß sie auf Demut gegründet sein und daß die Gotteserkenntnis von der rechten Selbsterkenntnis ausgehen solle....“

[1] In cant. s. 37, n. 2, II 971. [2] Ebd. s. 36, n. 2, II 967.

[3] Vgl. auch ep. 24, I 128 f und ep. 250, I 449 ff. In welcher Weise Bernard auch praktisch die Wissenschaften beförderte, vgl. V a c a n d a r d II 123.

Soll die Beschäftigung mit der Wissenschaft nicht zum Schaden gereichen, so muß die Seele zuvor in der Frömmigkeit fest begründet, muß zum Heiligen Geist in die Schule gegangen sein und bei ihm Weisheit gelernt haben. Die Auffassung also, die Bernard vom Manne der Wissenschaft hegt, ist eine überaus erhabene. Nur ein vollkommener, nach allen Seiten durch Tugend und Wissen gleichmäßig ausgezeichneter Mann ist wert, ein Prophet der Wahrheit zu sein. Diese Forderung ist ebenso im Interesse des Lehrers selbst zu stellen, dem vielseitiges Wissen ohne tiefe Frömmigkeit nur zum Verderben wird, wie im Interesse des Schülers, der durch einen solchen Lehrer in die Irre geführt wird. Wer andere belehren will, muß ein homo spiritualis oder sapiens sein, der die Wahrheit nicht bloß „gehört" und kennen gelernt, sondern in sich „aufgenommen" [1], d. h. mit dem Herzen erfaßt und im Leben durch die Tat verwirklicht hat. Instructio doctos facit, affectio sapientes. „Nicht alle erwärmt die Sonne, denen sie leuchtet. So entflammt die ewige Weisheit viele nicht alsbald zur Tat, die sie lehrt, was zu tun ist. Es ist etwas anderes, große Reichtümer kennen, und etwas anderes, sie besitzen; nicht die Erkenntnis macht reich, sondern der Besitz. So ist es zweierlei: Gott kennen und ihn fürchten. Nicht die Erkenntnis macht weise, sondern die Furcht, die zugleich das Herz ergreift (qui et afficit). Oder wirst du den weise nennen, den sein Wissen aufbläht?" [2]

Nur wer die Wahrheit lebensvoll und lebenspendend in sich trägt und von ihr ganz erfüllt ist, wird sie ohne eigene Einbuße aus dem Reichtum des eigenen Innern andern mitteilen können: er gleicht der Schale oder dem Behälter (conchae), welcher spendet, ohne sich selbst zu entleeren, weil er aus dem eigenen Überfluß spendet, im Gegensatz zum Kanal, der alles weiterleitet, wie er es aufnimmt. „Allein wir haben heute in der Kirche viele Kanäle, Behälter nur ganz wenige. So groß ist die Liebe derer", bemerkt der Heilige mit feiner Ironie, „durch welche uns die himmlischen Fluten zuströmen, daß sie früher sich wollen ausströmen als erfüllen lassen; sie sind schneller zum Reden als zum Hören und bereit zu lehren, was sie nicht gelernt haben; sie haschen danach, andern vorzustehen, bevor sie sich selbst zu meistern wissen [3]. Ja so groß ist ihre Liebe, daß sie noch über das Gesetz hinausgehen und den Nächsten mehr lieben als sich selbst. Sei nicht übermäßig gerecht", ruft der hl. Bernard mit dem Prediger (Prd 7, 17) einem solchen zu. „Es genügt, wenn du den Nächsten liebst wie dich selbst." [4] Wer nur ganz wenig Öl habe, um sich selbst zu salben, sei nicht verpflichtet, andern zu geben und selbst leer auszugehen. Die wahre Liebe entbehre niemals dessen, was zum Heile nötig ist, und strebe, es im Überflusse zu

[1] In cant. s. 23, n. 14, II 891. [2] Ebd.
[3] Ebd. s. 18, n. 3, II 860. [4] n. 4.

haben für sich, um noch für andere haben zu können [1]. Das Ideal und der Meister aller Lehrer sei Christus, der Urquell aller Wahrheit, der zuerst plenus in se ipso et plenus se ipso war. Hervorquellend aber und zuerst über die verborgenen Gründe des Himmels sich ergießend, erfüllte er alles mit Segen. Und nachdem die oberen, verborgenen Gefilde getränkt waren, ist er zur Erde herabgestiegen und hat aus seinem Überfluß Menschen und Tiere gerettet. „Zuerst hat er sein Inneres erfüllt und so, überströmend in vieler Erbarmung, hat er die Erde heimgesucht. Tue auch du desgleichen. Laß dich zuerst erfüllen und also trage Sorge, dich auszugießen. Die gütige und kluge Liebe ist gewohnt überzufließen, nicht auszufließen.“ Der Behälter müsse die Quelle nachahmen, aus deren Fülle wir alle empfangen haben; diese ergieße erst dann sich zum Bache, wenn sie selbst mit Wassern hinreichend getränkt sei; er dürfe es nicht als Schande ansehen, nicht ergiebiger zu sein als seine Quelle. „Bist du heiliger als Paulus, weiser als Salomo? Wo nicht, so steht es mir nicht an, mich von dir zu deiner eigenen Entleerung belehren zu lassen. Si enim tu tibi nequam, cui bonus eris? De cumulo, si vales, adiuva me; sin autem, parcito tibi.“ [2]

So sehr möchte der hl. Bernard die Frömmigkeit betont wissen, daß er ihr vor der Wissenschaft unbestritten den Vorrang einräumt. „Wenn beides (nämlich Frömmigkeit und Wissenschaft) jemand nicht gegeben ist, so sorge er mehr, daß er innerlich glühe, und sein Vater, der im verborgenen sieht, wird es ihm vergelten. Wehe uns, ihr Brüder, wenn wir nur leuchten! Denn wir leuchten wohl und werden hochgepriesen von den Menschen; aber mir ist es das geringste, von den Menschen beurteilt zu werden. Der mich richtet, ist der Herr, der Feuersglut vor allem fordert, Feuerschein nicht ebenso. ‚Feuer habe ich auf diese Erde gebracht‘, sagt er, ‚und was will ich anderes, als daß es brenne‘ (Lk 12, 49). Das nämlich ist das gemeinsame Gebot; das ist's, was von allen verlangt wird: und wo dieses fehlen sollte, wird keine Entschuldigung zugelassen.“ [3] Weder die freien Künste noch die Philosophie sind zum Heile notwendig. Die heiligen Apostel sind ohne sie, und ohne zu den Rhetoren oder Philosophen in die Schule gegangen zu sein, Werkzeuge Gottes auf Erden gewesen. Placuerunt Deo in vita sua, vitae meritis, non scientiae. Sie haben der Welt die Wege des Lebens kundgetan, und zwar nicht in erhabener Rede oder in gelehrten Worten menschlicher Weisheit, sondern es hat Gott gefallen, durch die Torheit ihrer Predigt die Gläubigen zum Heile zu führen, weil die Welt ihn in seiner Weisheit nicht erkannt hat (1 Kor 2, 1; 1, 17 21).

Aber freilich, so sehr Bernard die heiligen Apostel ehrt und in ihnen seine Lehrer sieht, die ihn das Höchste gelehrt haben, was

---

[1] n. 3. [2] n. 4. [3] In Nativ. S. Ioan. Bapt. s. n. 3, II 399.

man lernen kann, nämlich „zu leben“ [1], so stellt er sie wegen ihrer außerordentlichen Begnadigung hierin nicht als Vorbild zur Nachahmung hin. Vielmehr möchte er die Wissenschaft nicht vermissen und nennt keinen vollkommen erleuchtet, dem die Wissenschaft abgeht. Vielmehr müsse man vom Lehrer der Wahrheit sagen können, was der Herr Johannes dem Täufer nachrühmt: Ille erat lucerna ardens et lucens. Est enim tantum lucere vanum, tantum ardere parum; ardere et lucere perfectum. Nicht dem Mond dürfe er gleichen, der „leuchtet ohne Wärme“, sondern „der Sonne, deren Glanz voll Feuer ist, und die um so lichtvoller dem Auge sich darstellt, je schärfer sie glüht. So muß das innere Feuer des Weisen nach außen leuchten“ [2].

c) Anschließend an den Satz des hl. Paulus: „Wer sich dünkt etwas zu wissen, hat noch nicht erkannt, wie man wissen muß“ (1 Kor 8, 2), entwickelt der hl. Bernard seine Anschauung über die ratio studiorum. Der Apostel lobt den Vielwissenden nicht, der die rechte Weise des Wissens nicht kennt. Er verlangt vielmehr, die Frucht und den Nutzen des Wissens zu erkennen in der Art des Wissens. Was versteht nun der Apostel unter modus sciendi? Quid nisi ut scias, quo ordine, quo studio, quo fine quaeque nosse oporteat. Quo ordine, ut id prius, quod maturius ad salutem; quo studio, ut id ardentius, quod vehementius ad amorem; quo fine, ut non ad inanem gloriam aut curiositatem aut aliquid simile, sed tantum ad aedificationem tuam vel proximi [3].

Wer sich mit Nutzen der Wissenschaft hingeben will, muß also vor allem die rechte Ordnung einhalten. Sie besteht darin, daß er jene Kenntnisse zuerst sich erwirbt, die zum Heile dienlich sind. Das erste, was er erwerben soll, ist die scientia sanctorum [4], die heilig macht, und die nur der in Wahrheit besitzt, der sich geheiligt hat. Weisheit nennt sie der Heilige mit Vorliebe. Wer der Wissenschaft sich widmen und ihr dienen will, muß zuerst Weisheit lernen.

---

[1] Hi (sc. apostoli) sunt magistri nostri, qui a magistro omnium vias vitae plenius didicerunt et docent nos usque in hodiernum diem. Quid ergo docuerunt vel docent nos apostoli sancti? Non piscatoriam artem, non scenofactoriam, vel quidquid huiusmodi est; non Platonem legere, non Aristotelis versutias inversare, non semper discere et numquam ad veritatis scientiam pervenire. Docuerunt me vivere. Putas, parva res est scire vivere? Magnum aliquid, immo maximum est. In festo SS. Petri et Pauli s. 1, n. 3.

[2] In Nativ. S. Ioan. Bapt. s. n. 3, II 399.

[3] In cant. s. 36, n. 3, II 968. [4] De div. s. 21, n. 2, II 594.

Wie aber erlernt er sie? Durch Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis. Diese doppelte Kenntnis also soll jeder vor allen andern erstreben. Und warum? „Aus der Selbsterkenntnis entsteht die Demut, die Mutter des Heiles, und die Furcht des Herrn, die selbst wieder, wie der Anfang der Weisheit, so der Anfang des Heiles ist. Ohne diese Erkenntnis, sage ich, wird niemand gerettet, vorausgesetzt daß er Alter und Fähigkeit zum Erkennen besitzt.“ [1] „Wie aber, wenn du Gott nicht kennst? Kann es denn eine Hoffnung auf das Heil geben, verbunden mit Unkenntnis Gottes? Nicht einmal das; denn du kannst nicht lieben, wen du nicht kennst, und du kannst nicht besitzen, wen du nicht liebst. Noveris proinde te, ut Deum timeas; noveris ipsum, ut aeque ipsum diligas. In altero initiaris ad sapientiam, in altero et consummaris, quia initium sapientiae timor Domini est (Ps 110, 10). Tam ergo utraque ignorantia cavenda est tibi, quam sine timore et amore Dei salus esse non potest. Cetera indifferentia sunt, nec salutem; si sciantur, nec damnationem, si nesciantur, habentia.“ [2]

Auf diese Kenntnisse muß die Wissenschaft wie auf ihr unerschütterliches Fundament sich gründen. Dann wird die Fülle des Wissens und der Erfolg der Lehre nicht verblenden. Ist das eigene Herz erfüllt von der Liebe, welche „die Fülle des Gesetzes wie auch des Herzens ist“ [3], so mag er sich ruhig anschicken, aus der Fülle seines Geistes und Herzens auch andern liebevoll mitzuteilen; denn er wird es ohne eigene Einbuße tun.

Diese beiden Erkenntnisse müssen an erster Stelle und mit ganz besonderem Eifer erstrebt werden, weil sie allein zur Liebe Gottes führen und mithin zum Heile notwendig sind. „Jede Wissenschaft ist an sich betrachtet gut, wofern sie auf die Wahrheit sich stützt. Aber die Zeit ist kurz. Du mußt dich beeilen, in der kurzen Zeit dein Heil zu wirken mit Furcht und Zittern. Darum mußt du Sorge tragen, das früher und gründlicher zu wissen, wovon du weißt, daß es zum Heile in näherer Beziehung steht.“ Alle Speisen, die Gott erschaffen hat, sind zwar gut. Beobachtet man aber nicht Maß und Ordnung im Genuß, so bewirkt man, daß sie für uns nicht gut sind. Quod dico de cibis, hoc sentito et de

---

[1] In cant. s. 37, n. 1, II 971; vgl. s. 36, n. 5: Volo proinde animam primo omnium scire se ipsam, quod id postulet ratio et utilitatis et ordinis. Et ordinis quidem, quoniam, quod nos sumus, primum est nobis; utilitatis vero, quia talis scientia non inflat, sed humiliat et est quaedam praeparatio ad aedificandum. Nisi enim super humilitatis stabile fundamentum, spirituale aedificium stare minime potest. Porro ad se humiliandum nihil anima invenire (vivacius?) veracius seu accommodatius potest, quam si se in veritate invenerit.

[2] In cant. s. 37, n. 1.

[3] Ebd. s. 18, n. 6, II 862.

scientiis[1]. Was endlich den Zweck des Wissens anlangt, so hebt der Heilige folgende Möglichkeiten hervor. Sunt, qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant; et turpis curiositas est. Et sunt, qui scire volunt, ut sciantur ipsi; et turpis vanitas est. Diese letzteren erinnert Bernard an das Wort des Satirikers Persius: ‚Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter' (Satyra 1, V. 27). Et sunt, qui scire volunt, ut scientiam suam vendant, verbi causa, pro pecunia, pro honoribus; et turpis quaestus est. Sed sunt quoque, qui scire volunt, ut aedificent; et caritas est. Et item, qui scire volunt, ut aedificentur; et prudentia est. Nur die beiden letzteren Absichten also, deren eine die des Lehrers, deren andere die des Schülers sein soll, läßt Bernard als vollberechtigt gelten. Denn ad hoc volunt intelligere, ut bene faciant[2].

d) Das Ideal eines solchen Lehrers nun erblickte und verehrte der Abt von Clairvaux im hl. Paulus. In den wärmsten Worten verkündigt er bei vielen Anlässen das Lob des großen Völkerapostels und nennt ihn seinen eigenen vortrefflichsten Lehrer. „Am liebsten folge ich Paulus, der in überströmender Liebe diejenigen beweinte, welche gesündigt hatten und keine Buße übten, . . . der die Weisheit und das Mark heiliger Erkenntnis aus dem dritten Himmel reichlich uns gebracht hat“[3] (2 Kor 12, 21). Darum holt er sich beim Völkerlehrer am liebsten Aufschluß darüber, quid peregrinantibus et ad coelestem patriam festinantibus expediat[4]. Denn selbst der hl. Petrus lege Zeugnis ab für die Weisheit, die ihm gegeben sei (vgl. 2 Petr 3, 15). Und die ganze Folge seiner Worte atme nichts anderes als Weisheit[5]. Tam signanter enim universa depromit et intonat spiritu et virtute, ut in serie ordinem, in sensu plenitudinem, in utroque conexionem mirabiliter ostendat. Deshalb nenne der hl. Hieronymus, selbst ein durch Beredsamkeit und Weisheit ausgezeichneter Mann, die Worte des hl. Paulus Donnerschläge[6].

Was ihm jedoch den hl. Paulus besonders ehrwürdig erscheinen ließ und ihn mit begeisterter Liebe für ihn, diese tuba coelestis[7], den praedicator egregius[8], erfüllte, das war der Umstand, daß er im Leben dieses Apostels jene beiden Grundforderungen aller wahren Lebensweisheit, die Demut bzw. Gottesfurcht und Gottesliebe, in schönem Bunde vereinigt fand. Er war demütig und ertrug gelassenen Sinnes die Geringschätzung der Menschen.

---

[1] In cant. s. 36, n. 2. [2] n. 3 und 4.
[3] In festo SS. Petri et Pauli s. 1, n. 2, II 407.
[4] De div. s. 96, n. 3, II 721. [5] Ebd. s. 19, n. 1, II 589. [6] Ebd.
[7] In festo omn. Sanctorum s. 5, n. 2, II 476.
[8] De div. s. 92, n. 6, II 713.

„Sie verachteten ihn als mißgestaltet und entstellt, weil sie in ihm ein ärmliches Männchen vor sich sahen, mitgenommen von Hunger und Durst, von Kälte und Blöße, von Mühsalen in Menge, von Schlägen über die Maßen, von Todesgefahren oftmals (2 Kor 11, 23 27)." „Seine Briefe", heißt es, „sind gewichtig; die leibliche Gegenwart aber schwach und seine Rede verächtlich" (2 Kor 10, 10). „Das ist's, was Paulus entstellt. Um dessentwillen wird der Völkerapostel für ruhmlos, gering, dunkel, obskur angesehen, als Auskehricht dieser Welt." Aber er könne mit der Braut des Hohen Liedes sagen: Nigra sum, sed formosa (Ct 1, 4). Denn er ist es auch, der „ins Paradies entrückt wird, der, den ersten und zweiten durchlaufend, mit seiner Reinheit bis in den dritten Himmel vordringt. O wahrhaft herrliche Seele! Mag sie auch einen schwächlichen Leib bewohnen, die Schönheit des Himmels selbst stößt sie nicht zurück, die Erhabenheit der Engel weigert ihr nicht den Zutritt. Mag sie darum nach außen unschön (nigra) erscheinen, innerlich ist sie schön, so daß sie dem gefällt, dem sie sich geweiht hat, nicht euch; denn würde sie euch gefallen, so wäre sie Christi Diener nicht." [1] Einer solchen Seele aber, welcher so hohe Gnaden eingegossen seien, daß sie ein „Orakel des Heiligen Geistes geworden sei", können die „Reichtümer des Heiles, die Weisheit, die Wissenschaft und der vorzüglichste Gnadenschatz, die Furcht des Herrn nicht abgehen". Von diesen herrlichen Gaben, mit denen der Heilige Geist sein Inneres erfüllt, teilte er reichlich aus. Denn der Heilige Geist hat ihn erfüllt zum Überfließen: was er „im Kämmerlein vernommen, das sollte er predigen auf allen Dächern", sollte „die himmlischen Schätze und das Geheimnis des Glaubens den Griechen und Barbaren, den Weisen und Unweisen als treuer und kluger Verwalter ausspenden" und seine Lehre durch „die Abtötung Christi, die er an seinem Leibe trug, und durch zahlreiche und erstaunliche Tugenden" bekräftigen. Er konnte ruhig sich getrauen zu sagen: Die Gnade Gottes ist in mir nicht fruchtlos gewesen, sondern reichlicher als sie alle habe ich gearbeitet" (1 Kor 15, 10) [2].

3. Wir stehen damit bei der Frage nach den Quellen der Bernardinischen Lehre. Es sind die lautersten und besten, aus denen ein Lehrer der Kirche schöpfen kann, nämlich Schrift und Tradition [3].

a) Daß Bernard eine seltene Vertrautheit mit der Heiligen Schrift besaß, das macht sich fast auf jeder Seite seiner Werke bemerklich. Seine Sprache ist ganz die Sprache des göttlichen Wortes, und spielend, wie unwillkürlich, nehmen seine Gedanken in Schrift und Rede nicht bloß die Färbung, sondern den Ausdruck der Heiligen Schrift an. Er ist heimisch in der ganzen Bibel, und es dürfte kaum ein Buch des Alten und Neuen Testamentes geben, das er nicht wiederholt zitiert hätte. Die ganze Heilige Schrift entrollte sich, wie er selbst gestand, in Betrachtung und Gebet vor seinem Blicke [4].

---

[1] In cant. s. 25, n. 5, II 900 f. [2] De div. s. 91, n. 5 und 6, II 712 f.

[3] Vgl. hierüber auch Vacandard I 538 ff.

[4] Bernardi vita l. 3, c. 3, n. 7: Migne, Patr. lat. n. 185, p. 307: Confessus est aliquando, sibi meditanti et oranti sacram omnem velut sub se positam et expositam apparuisse scripturam.

Ganz besonders geläufig waren ihm die Briefe des hl. Paulus und die Psalmen. Rimari psalmos war ihm eine Lieblingsbeschäftigung[1]. „An diesem Orte meiner Pilgerschaft habe ich immer die süße Gewohnheit gehabt, unter deiner Hut zu weiden und mich von dir zu nähren im Gesetze, in den Propheten und Psalmen. Oft auch habe ich in den Weidetriften des Evangeliums und zu den Füßen der Apostel ausgeruht."[2] In seinen Lehren, in Schrift und Wort folgte er am liebsten nicht „den Konjunkturen eigener Meinung, sondern der Autorität der göttlichen Bücher, auf daß ich nicht aus eigenem Herzen zu weissagen scheine, sondern soviel als möglich mich auf das Zeugnis der Schrift stütze"[3].

In der Regel begnügt er sich nicht mit der bloßen Zitierung eines Schrifttextes; er bietet vielmehr, nachdem er meist zuvor in der Betrachtung den „Honig des göttlichen Wortes" selbst ausgesaugt, seinen Mönchen den Sinn des Textes dar. Aus eigenster, innerer Erfahrung kennt er die Tiefe des göttlichen Wortes, das für jeden, auch den tiefsten Geist noch tief genug ist; dem niemand ganz auf den Grund geht[4]; das aber erschöpft und ergründet sein will. Es ist so seicht und so tief, als der Geist ist, der betrachtend an dasselbe herantritt: so seicht, „daß", wie Bernard in Erinnerung an ein bekanntes Wort Papst Gregors des Großen sagt, „ein Lämmlein in demselben laufen, und so tief, daß ein Elefant in demselben schwimmen kann"[5].

Der hl. Bernard bekennt sich zur allegorisch-mystischen Schriftauslegung im Geiste Gregors des Großen. Er bekennt sich ausdrücklich zu dessen Grundsatz: Res gesta (sc. in vita Domini) aliquid in sancta ecclesia signat gerendum[6]. Ist auch seine Allegorese weniger kühn und gewagt, hält er sich im ganzen immerhin in bescheideneren Grenzen als Gregor, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß er manchmal etwas weit vom tatsächlichen Gedankengehalt des gegebenen Wortes sich entfernt. Ein doppelter Sinn durchzieht nach ihm durchgehends den Schrifttext: der Literalsinn und der moralische, oder wie er ihn wohl auch bezeichnet, der tropologische oder

---

[1] In festo SS. Petri et Pauli s. 2, n. 2.

[2] In cant. s. 33, n. 7, II 955.

[3] In festo omn. Sanctorum s. 2, n. 1, II 462.

[4] Vgl. Gregorius, Prooemium in Primum Regum n. 3: Migne, Patr. lat. LXXIX 20.

[5] In hoc sacrae lectionis pelago agnus ambulat et elephas natat. In catholicae doctrinae mensa iuxta modulum intelligentiae sufficientes singulis epulae apponuntur. De div. s. 94, n. 2, II 718; vgl. noch Gregorius, Moralium epistula missoria c. 4: Migne, Patr. lat. LXXV 515, und Super Cant. cant. c. 5, n. 78: LXXIX 523.

[6] De div. s. 58, n. 1, II 681 nach Gregorius, Homilia XXI, n. 2: Migne, Patr. lat. LXXVI 1170.

mystische Sinn: utpote, quod historice processit in capite, consequenter etiam credatur fieri moraliter in eius corpore[1]. Es ist „die Eigenart der Heiligen Schrift, nostris verbis sapientiam in mysterio absconditam loqui . . . notis rerum sensibilium similitudinibus, tamquam quibusdam vilioris materiae poculis, ea quae pretiosa sunt, ignota et invisibilia Dei mentibus propinare humanis“[2]. Diese moralische Auslegung ist ihm ausnahmslos zulässig[3]. „Denn wenn nicht einmal ein Blatt vom Baume oder ein Sperling ohne den himmlischen Vater zur Erde fällt, sollte ich da glauben, dem Munde des Evangeliums entfließe ein überflüssiges Wort, zumal in der heiligen Geschichte des Wortes? Ich glaube es nicht. Vielmehr ist alles voll himmlischer Geheimnisse, und jedes einzelne atmet himmlische Süßigkeit: si tamen diligentem habet inspectorem, qui noverit sugere mel de petra oleumque de saxo durissimo[4]. Diesen Satz will er aber auf einzelne Bücher der Heiligen Schrift mit Vorzug angewandt wissen, so auf die Evangelien.

Die Ereignisse im Leben des Herrn nehmen teil an der Eigenart seiner ganzen Persönlichkeit. „Wie er selbst äußerlich schon sehr schön an Gestalt vor allen Menschenkindern, innerlich aber der Abglanz des ewigen Lichtes ist und selbst das Antlitz der Engel weit überstrahlt, . . . so findest du es auch in seinen Handlungen. Denn schon die Oberfläche, äußerlich betrachtet, ist überaus schön; wenn jemand aber die Nuß zerbricht, so wird er finden, was noch süßer ist und weit ergötzlicher.“ Der evangelische Text, der uns die Taten des Herrn erzähle, sei nur die Schale um einen süßen Inhalt, den der gewandte Geist erforschen müsse, während der minder fähige an der Hülle der äußeren Taten sich erfreue. Das sei im Evangelium zum Unterschiede vom Alten Testamente wohl zulässig, wo alles würdig und anregend sei. Dagegen finde sich im Leben der Altväter manches, „was weniger würdig sei, wenn man es betrachte, wie es in sich ist; so die Taten Jakobs, der Ehebruch Davids und ähnliches“. Hier sei nur die mystica significatio schön und erquickend. Pretiosa quidem sunt fercula, sed vasa non adeo pretiosa[5].

Ganz unzulässig vollends erscheint ihm der Literalsinn in jenem Buche der Heiligen Schrift, an welchem er seinen tiefen, mystischen Geist am glänzendsten bewährt hat, dem Hohen Lied. Mit Abscheu weist er hier auch nur die Möglichkeit einer wörtlichen Auffassung

---

[1] De div. s. 58, n. 2.

[2] In cant. s. 74, n. 2, II 1139; vgl. auch Thomas 1a, qu. 1, a. 10 über sensus litteralis und spiritualis.

[3] Man vergleiche beispielsweise die Art, wie er die Dreizahl der Frauen am Grabe des Heilandes ausdeutet. De div. s. 58, n. 1 f.

[4] Super Missus est homil. 1, n. 1, p. 56.

[5] In Dom. I post Oct. Epiph. s. 2, n. 1, p. 157 f.

als töricht und geschmacklos[1] von sich; einer solchen seien höchstens „die Juden fähig, die einen Schleier vor ihrem Gesichte haben“[2]. Das Hohe Lied ist ihm der Brautgesang der mit dem Worte Gottes mystisch geeinten Seele, mit Recht „das Lied der Lieder“ genannt; denn es ist die Frucht aller übrigen, das nur die Geistessalbung kennen lehrt, nur die innere Erfahrung erlernt[3]. Wer dieses Lied verstehen will, muß selbst lieben. Denn überall spricht die Liebe, deren Sprache nur durch inneres Erleben verstanden wird. Alioquin frustra ad audiendum legendumque amoris carmen, qui non amat, accedit, quoniam omnino non potest capere ignitum eloquium frigidum pectus[4].

b) Wie den Duft des göttlichen Wortes, so atmen Bernards Reden und Schriften gleichermaßen auch den Geist der Väter. Seine ganze Darstellungsweise ist patristisch, weshalb er nicht mit Unrecht der letzte der Kirchenväter genannt wurde.

Nach der Heiligen Schrift bilden die Väter seine Lieblingslektüre und genießen sein ungemessenes Vertrauen derart, daß er bereitwilligst auf seine eigene Meinung und Meinungsäußerung verzichtet, wo er sich auf die Autorität der Väter stützen kann. „Wir suchen nicht Wortgefechte; nach apostolischer Lehre meiden wir die Neuheit der Worte: was wir entgegenstellen, ist die Lehre der Väter; ihre Worte bringen wir, nicht unsere eigenen. Denn wir sind nicht weiser, als unsere Väter waren.“[5] Wo die Väter nicht gesprochen, huldigt er dem Grundsatz: Abundet sane in suo sensu, qui vult, quantum dummodo nos patiatur in Scripturarum sensibus abundare[6]. Wo er sich mit den Vätern im Einklang weiß, da kümmert ihn der Tadel seiner Aufstellungen wenig[7], da hält er selbst einen möglichen

[1] Communem et usitatum litterae sensum ab hac explanatione penitus respuamus, utpote ineptum et insuetum indignumque plane, qui recipiatur in Scriptura tam sancta, tam authentica. In cant. s. 63, n. 1, p. 1180; vgl. s. 75, n. 2, p. 1171; s. 61, n. 2 und s. 53, n. 3, p. 1034. [2] In cant. s. 73, n. 1 u. 2, p. 1134.

[3] In cant. s. 1, n. 11, p. 789; vgl. Gregorius, Super Cant. cant. expos. Prooem. n. 4: Migne, Patr. lat. LXXIX 473.

[4] In cant. s. 79, n. 1, p. 1163. [5] De baptismo: Praefatio I 1031.

[6] Ebd.

[7] Si quid dictum est post Patres, quod non est contra Patres, nec Patribus, arbitror, nec cuique displicere debere. Ubi autem dixi, quod a Patribus accepi ... patienter audiam de superfluitate causantes p. 86. Vgl. In Sept. s. II, n. 2, p. 166 f; ferner: Tract. de baptismo c. 5, n. 18, I, p. 1043; Sane ibi unusquisque in suo sensu securus abundat, ubi aut certae rationi, aut non contemnendae auctoritati, quod sentitur, non obviat.

Irrtum für ungefährlich: „Von diesen beiden Säulen, nämlich Augustin und Ambrosius, glaube mir, lasse ich mich nur schwer abbringen. Mögen sie im Irrtum sein oder in der Wahrheit, ich bekenne, daß ich auf ihrer Seite stehe.“ [1]

Aus der praktisch-mystischen und zugleich streng traditionellen Richtung seiner Lehre erklärt sich sein scharfer Gegensatz zu Abälard, seinem berühmten, fast durchweg anders gerichteten Zeitgenossen. Das ungemessene Selbstgefühl dieses Mannes, verbunden mit einem wenig erbaulichen Wandel, die zweifellos rationalistische und stark neologistische Tendenz seiner Theologie, die unehrerbietige Behandlung der kirchlichen Tradition, das alles machte ihn in den Augen des Abtes von Clairvaux zum Muster eines Theologen, wie er nicht sein soll, und provozierte diesen zu scharfer, oft beißend sarkastischer Polemik [2].

Bernards Kenntnis der Väter war ziemlich umfangreich. Unter den hervorragenden lateinischen Vätern, die zu seiner Zeit bekannt waren, dürfte wohl keiner ihm unbekannt geblieben sein [3]. Ganz besonders schätzte er Augustin, den er als „Säule der Kirche“ [4], als „mächtigsten Hammer der Häretiker“ bezeichnet [5]. Sicherlich sind viele seiner Reden und Schriften mit augustinischem Öle gesalbt; freilich liegen diese Beziehungen nicht immer ganz an der Oberfläche, sind mehr indirekter Natur, oft nur Anklänge, die auf unbewußte, im Flusse der Rede in ihm auftauchende Erinnerungen an das, was er bei den Vätern gelesen hatte, zurückzuführen sein dürften. Nur selten finden sich direkte Zitate; so öfters in seiner

---

[1] De baptismo c. 2, n. 8, p. 1036.

[2] In seinem Tractatus de erroribus Abaelardi an Papst Innozenz II. macht er ihm zum Vorwurf, daß er mit der Rücksichtslosigkeit eines selbstgefälligen Rationalisten die Geheimnisse des Glaubens in Vernunftwahrheiten auflöse. Als Beleg für die polemische Kraft Bernards und zugleich als charakteristischen Beweis e contrario seiner theologischen Grundrichtung möge folgende Stelle aus zitierter Schrift genügen: Habemus, so beginnt er seinen Traktat (c. I, n. 1, I 1055), in Francia novum de veteri magistro theologum, qui ab ineunte aetate sua in arte dialectica lusit, et nunc in Scripturis sanctis insanit. Olim damnata et sopita dogmata, tam sua videlicet, quam aliena suscitare conatur, insuper et nova addit. Qui dum omnium, quae sunt in coelo sursum, et quae in terra deorsum, nihil praeter solum Nescio nescire dignatur; ponit in coelum os suum et scrutatur alta Dei, rediensque ad nos refert verba ineffabilia, quae non licet homini loqui et, dum paratus est de omnibus reddere rationem, etiam quae sunt supra rationem et contra rationem praesumit et contra fidem. Quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transcendere? Et quid magis contra fidem, quam credere nolle, quidquid non possit ratione attingere?

[3] Vgl. Vacandard I 543 f. [4] Vgl. De bapt. c. 2, n. 8.

[5] Augustinus hic est, validissimus malleus haereticorum. In cant. s. 80, n. 7, p. 1170.

polemischen Schrift gegen Abälard. Nach Augustin waren Ambrosius und besonders Gregor der Große seine liebsten Autoren; auch der hl. Hieronymus findet sich öfters zitiert. Gelegentliche Erwähnung erfahren: Athanasius, Cassiodor, Fulgentius, Hilarius, Cassian, Boethius[1]; auch die Schriften Anselms[2], seines etwas früheren Zeitgenossen, sind ihm wohlbekannt. Auffallender dagegen dürfte die Tatsache sein, daß Origenes selbst im Kloster Clairvaux kein Fremdling war. Bernard benützte wohl dessen Kommentar zum Hohen Liede und ließ seinen Mönchen aus dessen Homilien vorlesen, so die Homilien über Leviticus, deren 7. er in seiner 34. Rede De div. bespricht und in manchen Punkten richtigstellt[3].

Diese keineswegs auf Vollständigkeit Anspruch erhebende Zusammenstellung zeigt, daß Vacandard mit einigem Rechte[4] behaupten konnte, Bernard sei in den Vätern ebenso wohlbewandert gewesen wie in der Heiligen Schrift. Aus diesen beiden Jungbrunnen und dem frischen Lebensquell des eigenen reichen Innenlebens schöpfte er jene tiefe Lebensweisheit und Geistessalbung, welche ihm den Ehrentitel des doctor mellifluus eingetragen und ihn zum Orakel seines Jahrhunderts, sein Kloster aber und seinen Orden zur Zufluchtsstätte für Tausende gemacht[5], die von ihm, dem „unvergleichlichen Lehrer", in die Reichtümer der Gnade und des Friedens eines in Gott verborgenen Lebens sich wollten einführen lassen.

§ 2. Leben und Lebenszweck nach der Auffassung Bernards.

Wir schicken der zusammenhängenden Darstellung der Lehre Bernards über das geistliche Leben einige Bemerkungen über seine Auffassung vom menschlichen Leben und dem Lebenszweck, sodann von den zwei Hauptformen des christlichen Lebens („tätiges und beschauliches Leben") orientierend voraus.

---

[1] Seine Schrift De Trinitate wird erwähnt In Cant. s. 80, n. 8, p. 1170. Seine bekannte Definition von der Ewigkeit: In Psalm. Qui habitat s. 17, n. 1, p. 250 und De div. s. 1, n. 7, p. 541.

[2] Anklang an dessen ontologischen Gottesbeweis bei Bern., Tract. contra Abael. c. II, n. 4.

[3] Vgl. De div. s. 34, n. 1, p. 630 und n. 5, p. 634 mit Origenis Hom. VII. in Levitic. n. 2. Origenis opera omnia latine versa. Editio Maurina II 159.

[4] Vacandard I 543.

[5] Über die Ausbreitung des Zisterzienserordens noch zu Lebzeiten Bernards vgl. Vacandard II 413 ff.

1. Das Leben ist „innere, natürliche Bewegung, die sich nur innerlich wirksam erweist“ [1]. Diese Definition enthält alle wesentlichen Momente des Begriffes. Sie kennzeichnet das Leben als Bewegung.

a) Jede Bewegung setzt ein Bewegungsprinzip voraus, von welchem die bewegende Kraft ausgeht, und ein Ziel, auf welches die Bewegung sich richtet. Wenn Bernard das Leben als „natürliche Bewegung“ charakterisiert, so bezeichnet er die Natur als Prinzip dieser Bewegung. „Nun ist die Natur in jedem Ding Prinzip der Bewegung; in manchen jedoch nur, daß sie bewegt werden; in andern auch, daß sie bewegen.“ [2] Als „innerliche und im Innern sich auswirkende Bewegung“ steht das Leben im Gegensatz zu jeder von einem äußeren Agens übertragenen Bewegung; es ist kein Bewegtwerden einer Sache durch etwas anderes, sondern Bewegung aus einem immanenten Bewegungsgrund. Nun gibt es Dinge, welche Bewegungskraft aus sich zwar besitzen, aber nur für Bewegungen und Veränderungen in andern Dingen, wie der Magnet, welcher anderes Eisen anzieht, oder das Feuer, das andere Gegenstände erwärmt. Im Gegensatz zu dieser zwar aus der eigenen Natur stammenden, aber nur nach außen wirkenden Bewegungsfähigkeit ist das Leben der Grund einer Bewegung, welche nur innerlich, nämlich in der bewegenden Natur selbst sich vollzieht (vigens tantum intrinsecus). Leben ist also die Fähigkeit der Natur, sich selbst zu bewegen [3]. Freilich muß das Wort „Bewegung“ hier im weiteren Sinne genommen werden, wonach es jede Art von Selbstbetätigung in sich schließt.

Zwar unterscheidet der hl. Bernard ausdrücklich das Leben der Natur von ihren Kräften und Tätigkeiten [4] und findet den Unterschied zwischen jenem und diesen in dem Umstande begründet, daß das Leben nur immanente, über den eigenen Naturbereich unmittelbar sich erstreckende, nicht hinausgreifende Bewegung ist, während die Kräfte der Natur, welche durch das Leben in Tätigkeit gesetzt werden, auch zur Außenwelt in Beziehung treten. So ist „die sinn-

---

[1] Est enim in quolibet corpore vita internus ac naturalis motus vigens tantum intrinsecus. De grat. et lib. arbitr. c. 2, n. 3, I 1003.

[2] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II 266.

[3] Vgl. Kleutgen a. a. O.: „Das Leben ist der substantielle Grund, vermöge dessen ein Wesen sich selbst bewegt.“ Vgl. Thomas I^{a}, qu. 18, a. 2 und ebd. a. 1; ebenso Contra Gent. l. 1, c. 97.

[4] In rebus naturalibus non est id vita, quod sensus; non sensus, quod appetitus, nec ille, quod consensus. De grat. et lib. arbitr. a. a. O.

liche Wahrnehmung eine vitale Kraft im Körper, welche" — im Gegensatz zum Leben — „zugleich nach außen wirksam ist"[1]. Das natürliche Begehren aber ist eine Naturkraft im Lebewesen, vermöge deren es von sinnlichen Eindrücken angenehm erregt (bewegt) wird[2], Dasselbe gilt auch von den geistigen Kräften der Seele, Intellekt und Wille[3]. Ihr Tätigkeitsgebiet ist ein immanentes und emanentes zugleich. Aus der Natur bzw. dem Lebensgrund der Seele erhalten sie Anstoß und Kraft zur Tätigkeit, also auch zu solchen Tätigkeiten, vermöge deren sie mit der Außenwelt in Kontakt treten und Einflüsse von außen aufzunehmen und zu verarbeiten befähigt sind. Jede Seelenpotenz nämlich hat zugleich eine aktive und passive Kraft. Durch letztere ist sie befähigt, von einem fremden Agens beeinflußt zu werden. Es leuchtet ein, daß ein solcher von außen ergehender Einfluß als vitale Bewegung nur anzusehen ist, wenn sie nicht bloß passiv auf eine bestimmte Naturkraft übertragen, sondern von dieser selbsttätig erfaßt, also innerlich lebensvoll ergriffen und zweckentsprechend umgebildet wird. Somit wirken in derartigen nach außen gehenden Tätigkeiten zwei Momente, ein äußeres und ein inneres, und zweierlei Bewegungen, emanente und immanente, zusammen zu einem innerlich sich auswirkenden und die betreffende Seelenkraft und damit das Wesen, dem sie eigen ist, selbst vervollkommnenden Akt. Wiewohl mithin das Leben unmittelbar immanente Bewegung ist, so greift es doch mittelbar über die Grenzen der Natur hinaus, nämlich vermittels der Tätigkeit der Naturkräfte, welche durch das Leben in Bewegung gesetzt und vermittels welcher das innere Leben äußerlich erkennbar wird[4].

b) Wenden wir diese Begriffsbestimmung zunächst auf das leibliche Leben des Menschen an, so ergibt sich alsbald, daß dieses nicht als Leben im strengen Sinne bezeichnet werden kann. Denn der Leib zieht seine Lebenskraft aus der Seele. Deshalb hat seine Trennung von der Seele den Tod zur Folge und „ein entseelter Leib

---

[1] Sensus vero vitalis in corpore motus vigens et extrinsecus. De grat. et lib. arbitr. c. 2, n. 3, p. 1003.

[2] Appetitus autem naturalis vis in animante movendis avide sensibus attributa. Ebd. [3] Ebd.

[4] Viventia dicuntur, quaecunque se agunt ad motum vel operationem aliquam; ea vero, in quorum natura non est, ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem. Thomas I[a], qu. 8, a. 1; vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II 267.

heißt so viel als ein toter Leib" [1]. Er ist nach dem Apostel (2 Tim 4, 6) nur das Gezelt der Seele, „ihre äußere Substanz". Und dieses Gezelt muß fallen, und zwar „in Bälde" [2].

Denn der Leib führt nicht bloß ein geborgtes Leben; es ist ihm auch nur geborgt auf kurze Zeit. Vom ersten Anfang seines Beginnes geht sein Leben bereits seinem Ende entgegen und es fängt an abzusterben, wo es anfängt gelebt zu werden. „Wenn jemand dem Tode sicher entgegengeht, so sagen wir: der Mann stirbt. Was tun wir aber vom ersten Moment unseres Lebensbeginnes anders, als daß wir dem Tode entgegengehen und anfangen zu sterben? Unserer wie immer beschaffenen Tage dieses Lebens sind wenige und üble." Haec vita, qua vivimus, magis mors est: nec simpliciter vita, sed vita mortalis [3]. Ein wahres Leben ist nur jenes, das nicht aus fremder Quelle fließt, sondern dem Innern entströmt (vita vitalis), und das zugleich „eine unbegrenzte Länge von Tagen" aufweist, weil dort niemals ein Ende naht; nur ein solches Leben ist kein sterbendes, sondern ein lebendes [4] (vita vivida).

Dieses wahre Leben aber beginnt für uns erst in der Ewigkeit. Quid tam longum, quam quod aeternum est? Quid enim tam longum, quam quod nullo fine praeciditur? Bonus finis vita aeterna; bonus finis, qui finem non habet [5].

Besteht ein erster Unterschied zwischen diesem und jenem Leben in der Begrenztheit bzw. der Unbegrenztheit beider, so weist der Heilige auf einen weiteren, hiermit zusammenhängenden Unterschied hin, wenn er sagt: das irdische Leben werde mit seinem Inhalt nur tropfenweise und im Vorbeifluß, in kleinen Teilchen verkostet, während das ewige Leben mit seiner ganzen, unermeßlichen Lebensfülle gleichzeitig in einem, unvergänglichen Augenblick sich uns darbietet. Es ist „ein mächtiger Strom, der anströmt ohne abzuströmen, und der seinen Namen (Strom) trägt von seinem Überfluß, nicht vom Vorüberfluß" [6].

---

[1] In ps. 90: Qui habitat s. 10, n. 3, II 223. [2] Ebd. n. 2.

[3] Ebd. s. 17, n. 1, p. 250.

[4] Ibi vere vivitur, ubi vivida vita est et vitalis: ibi dies boni, ubi interminabilis longitudo dierum. Ebd.

[5] Ebd.

[6] Guttatim poena bibitur, liquando sumitur, per minutias transit: nam in remuneratione torrens est voluptatis et fluminis impetus . . . flumen gloriae et flumen pacis. Flumen plane est, sed quod affluat, non quod fluat vel effluat. Flumen vocatur, non quod transeat, sed quod abundet. De div. s. 1, n. 7, II 540.

In liebevoller Weisheit hat Gott es gefügt, daß die Tage, qui mali sunt, quorum sufficit cuique malitia sua, zugleich breves, kurz und klein an Zahl sind, während die longitudo dierum — die Ewigkeit — zugleich mit bonitas dierum zusammenfällt [1]. „Was zählst du also ins Ungewisse Tage und Jahre? Transit hora, transit et poena: nec accedunt sibi, sed cedunt potius et succedunt. Non sic gloria, non sic remuneratio, non sic merces ipsa laboris; nescit vicissitudinem, nescit finem, manet tota simul et manet in aeternum.“ [2]

Das ewige Leben ist zugleich vita vitalis, d. h. es wohnt der menschlichen Seele inne als bleibender, innerlicher, subjektiver Besitz derselben, tritt ihr nicht von außen als etwas Fremdes bloß objektiv gegenüber. Es ist nicht ein Schauen und Genießen Gottes außer uns, sondern ein Einwohnen Gottes in uns als eines bleibenden Anteils unserer Seele. „Alsdann wird sein Herz schauen in Fülle, sich wundern und erweitern. Wohin sich erweitern? Bis daß es die Majestät Gottes in sich schaut.“ [3] „Denn nicht als leere, müßige Zuschauer werden wir dastehen, und jene Herrlichkeit wird sich uns nicht wie von außen offenbaren, sondern in uns. Wir werden Gott schauen von Angesicht zu Angesicht, aber nicht außer uns; denn er wird in uns sein, alles in allem. Wird ja doch die ganze Erde voll seiner Herrlichkeit sein; wieviel mehr wird die Seele von ihr erfüllt werden! . . . Nicht näher bloß wird uns diese Herrlichkeit sein, sondern in uns.“ [4] Gott wird „das Verlangen der Seele stillen mit seinen Gütern, wird dem Verstande die Fülle des Lichtes, dem Willen die Menge des Friedens, dem Gedächtnis die Dauer der Ewigkeit sein. Diese drei aber sind die Seele“ [5]. Mit diesen Gütern also, die er in der visio beata mitteilt, bemächtigt er sich ganz der Seele. Denn er wird alles in all ihren Kräften und bewirkt, daß sie ganz aus ihm lebt und tätig ist: daß sie erkennt aus dem Licht, womit er ihren Verstand erleuchtet,

---

[1] Vgl. In ps. 90, s. 17, n. 1.

[2] De div. s. 1, n. 7; vgl. Boethii De consolatione 858.

[3] In vigil. Nat. Dom. s. 5, n. 6, p. 108.

[4] Non enim astabimus quasi inanes et vacui spectatores, nec gloria illa quasi extrinsecus revelabitur nobis, sed in nobis. Videbimus enim Deum facie ad faciem, sed non extra nos, quia in nobis erit, utique omnia in omnibus. Nimirum plena erit gloria illa etiam omnis terra; quanto magis anima ipsa replebitur? „Replebimur“, inquit, „in bonis domus tuae“ (Ps 64, 5). Et quid dico, quod non aderit nobis gloria, sed inerit? De div. s. 1, n. 4, p. 540 f.

[5] In cant. s. 11, n. 5 und 6, p. 826.

liebt mit der Liebesglut, die er ihr eingegossen, und zwar beides mit jener unwandelbaren Beständigkeit, die er selbst besitzt. Freilich nur nach Maßgabe ihrer beschränkten Fassungskraft nimmt die Seele an diesem göttlichen Leben teil. „Der Schatz, den sie in sich birgt, ist zwar unermeßlich groß, aber das Gefäß selbst ist gebrechlich und der Acker wertlos.“ [1] Diese Beschaffenheit des Lebensträgers bewirkt selbstverständlich auch eine sachliche Endlichkeit und Beschränktheit des in sich unendlichen göttlichen Lebens. Wohl aber erreicht die Menschenseele hier, wo der Strom des göttlichen Lebens sich in höchster Fülle unwandelbar in sie ergießt, sowohl intensiv wie extensiv ihre höchste Lebensstufe.

Absichtlich bezeichnen wir das andere Leben als bloße Lebensstufe, weil es nur der Abschluß eines kontinuierlich fortschreitenden Lebens- und Entwicklungsganges ist, dessen Anfang und Fortschritt in diese Zeitlichkeit fällt, dessen Vollendung, Krönung und Offenbarung der Ewigkeit angehört.

Die selige Anschauung ist nur die Vollreife der Heiligung, d. h. all jener übernatürlichen Tätigkeiten, durch welche die Seele sich gottgefällig macht und innerlich vervollkommnet. „Lasset uns die Heiligung anstreben; denn sie ist gut, denn ihr Ende ist ein Leben ohne Ende.“ [2] Der Anfang aber „dieses Lebens ohne Ende“ fällt in die Erdenzeit; schon hienieden also flößt Gott der Seele sein Leben ein, und dieses göttliche Leben wird von der Seele in ihren Potenzen und vital erfaßt und in übernatürlichen Tugendwerken ausgewirkt. Es ist nach Urheber, Inhalt und Ziel ein und dasselbe mit dem ewigen Leben, nur ist der unermeßliche Reichtum desselben uns, solange wir im Fleische wandeln, verborgen. „Auch jetzt ist Gott in uns, alsdann aber wird er offenbar werden. Denn jetzt sind wir Kinder Gottes, aber es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden“ [3] (1 Jo 3, 2).

Gott ist „das wahre Leben der Seele“ [4], „die Seele der Seele“ [5] schon auf Erden und spendet ihr ein neues, übernatürliches Leben in analoger Weise, wie die Seele dem Leibe. Denn wie sie dem Leibe „Leben und Empfindung mitteilt, so gießt Gott der Seele, deren geistliche Seele (anima spiritualis) er ist, die Erkenntnis der Wahrheit und die Liebe ein, nicht auf irgendwelche äußerliche Art,

---

[1] In ps. 90, s. 17, n. 3, p. 251.
[2] In ps. 90 s. 17, n. 1, p. 250. Vgl. Albertus M. c. 3, p. 133.
[3] De div. s. 1, n. 4. [4] In ps. 90 s. 10, n. 4, p. 223. [5] Ebd. n. 2.

sondern als Seele derer, die eines Geistes mit ihm werden, indem sie ihm anhängen“ [1].

Dieses göttliche Leben, das die Kinder Gottes verborgen in sich tragen, und das mithin mit Recht „innerliches Leben“ genannt wird, steht seiner Würde nach unvergleichlich höher als das äußerlich-leibliche Leben, und sein Verlust ist weit schlimmer als der Tod des Leibes [2].

Ein solcher Verlust aber ist möglich, weil dasselbe nicht in unserer Natur selbst untrennbar wurzelt, sondern wie das Leben des Leibes aus einer andern Lebensquelle stammt.

Wie der Leib, von der Seele (seiner Lebensquelle) getrennt, abstirbt, so muß die Trennung der Seele von Gott (ihrer Seele) den geistlichen Tod zur Folge haben. Wie der Bach versiegt, wenn seine Quelle abgegraben wird, so muß das göttliche Leben in uns ersterben, sobald die Seele vom Urquell alles göttlichen Lebens abgeschnitten ist. Dies geschieht aber durch die schwere Sünde [3].

Das Organ sowohl der Trennung als der Verbindung bzw. Wiederverbindung der Seele mit Gott ist der Wille; die Formalursache des übernatürlichen Lebens ist die Liebe [4], welche durch den Heiligen Geist in jede Seele ergossen wird, der er selbst gegeben ist.

Wie die Seele das Prinzip des leiblichen Lebens und aller seiner Lebenstätigkeiten ist, so ist die Liebe das Lebensprinzip der Seele und aller übernatürlichen Lebenstätigkeiten. „Das Leben des Leibes ist die Seele, durch welche er sich bewegt und empfindet. Das Leben des Glaubens aber ist die Liebe; denn durch sie ist der Glaube tätig, wie du beim Apostel liesest: der Glaube, der durch Liebe tätig ist (Gal 5, 6). Daher stirbt der Glaube, sobald die Liebe erkaltet, wie der Leib, wenn die Seele entweicht.“ [5] Zwar bezeichnet der hl. Bernard hier die Liebe zunächst nur als das Lebensprinzip des Glaubens. Aus der Liebe zieht der Glaube sein Leben wie der Leib aus der Seele. Ohne sie ist der Glaube tot.

---

[1] De div. s. 10, n. 1, II 567.

[2] De moribus et offic. episc. c. 4, n. 16, I 820.

[3] Hoc malum, quod sua quidem anima animam privat, quod separat inter te et Deum, ut eo regnante tamquam corpus sine anima, sic sit anima sine Deo plane mortua in semet ipsa. In ps. 90 s. 10, n. 2; vgl. ebd. n. 4: Incessanter convenit meminisse: vera animae vita Deus est. Inter haec quoque separat malum, sed malum animae (sc. non corporis), quod est peccatum. Vgl. In cant. s. 75, n. 2, p. 1145.

[4] Wir lassen hier die Kontroverse unerörtert, ob die heiligmachende Gnade von der göttlichen Liebe real zu unterscheiden ist oder nicht, da der hl. Bernard auf diese Frage selbst nicht eingeht.

[5] In temp. Resurrect. s. 2, n. 1, p. 283.

Da aber der Gerechte nach dem Apostel aus dem Glauben lebt, so stirbt mit der Liebe das übernatürliche Leben überhaupt ab: Somit ist die Liebe die Form des übernatürlichen Lebens überhaupt, wie sie nach allgemeiner Ansicht Form aller übernatürlichen Tugenden und Tugendakte[1] ist.

Die guten Werke sind die Kennzeichen und Merkmale, durch welche das innerliche Leben nach außen sich kundgibt und erkennbar wird; sie sind gleichsam die Bewegungen und Regungen der Liebe. „Wenn du also einen Menschen frisch in guten Werken und freudig in eifrigem Wandel siehst, so zweifle nicht, daß in ihm der Glaube lebt, da du unzweifelhafte Beweise für jenes Leben besitzest.“ „Solange der Glaube lebt, solange lebt Christus in uns. Ist der Glaube einmal erstorben, so ist Christus gewissermaßen in uns gestorben. Das Leben des Glaubens aber bezeugen die Werke.“[2]

Diesen, wie es scheint, dem hl. Augustin entlehnten Sätzen[3], nach welchen die Liebe die übrigen Tugenden, speziell den Glauben belebt, hat der Lombarde selbst beigepflichtet[4], wiewohl er im übrigen die singuläre Ansicht vertreten hat, die Liebe und mithin das übernatürliche Leben der Seele sei keine geschaffene, vom Heiligen Geist verschiedene, der Seele eingegossene Qualität, sondern der Heilige Geist selbst, welcher der Seele dauernd präsent sei und in ihr die jeweiligen Akte der Liebe erwecke[5].

Es könnte scheinen, als ob Bernard gleichfalls diese Ansicht begünstigte, da er, wie früher gezeigt[6], im Anschluß an Augustin[7] Gott als das Leben der Seele bezeichnet, wie die Seele das Leben des Leibes ist. Da aber die Seele unmittelbar und durch sich selbst den Leib belebt, so scheint er mit der genannten Parallele andeuten zu wollen, Gott belebe die Seele unmittelbar ohne Mitteilung einer geschaffenen, übernatürlichen Qualität.

Daß Bernard dieser Ansicht nicht war, wird sich später bei Behandlung der Liebe im besondern zeigen: hier sei nur erwähnt, daß er auch die Liebe als das Leben der Seele charakterisiert. Beide Ansichten werden wohl in gegenseitiger Ergänzung[8] die Auffassung Bernards am richtigsten wiedergeben: Gott teilt der Seele und ihren Potenzen vermittels der habituellen Liebe das übernatürliche Leben mit.

---

[1] Vgl. Pesch, Praelectiones dogmaticae VIII 282 u. 284 f, und Thomas 2, 2, qu. 23, a. 8. [2] In temp. Resurrect. s. 2, n. 1, p. 283.

[3] Vgl. De fide et operibus c. 16, n. 27, VI 180. [4] Sent. l. 3, dist. 23.

[5] Vgl. ebd. l. 1, dist. 17. [6] Vgl. oben S. 21 A. 4 u. 5.

[7] Mori autem potest (sc. anima), si Deum perdit. Sicut enim est ipsa anima sui corporis vita, sic Deus est ipsius animae vita s. 273, n. 1, V 1105 und Confess. l. 10, c. 20, n. 29, I 181. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te. Vgl. Confess. l. 10, c. 6, n. 10, p. 174 und De lib. arb. l. 3, c. 16, n. 41, I 603.

[8] So bezeichnet auch Albertus Magnus in seiner Schrift De adhaerendo Deo (c. 3, p. 133) Gott als forma animae: Forma nempe animae Deus est, cui

2. Mit der dargelegten Auffassung Bernards von den verschiedenen Arten des menschlichen Lebens ist auch seine Auffassung vom irdischen Lebenszweck bereits gegeben.

a) Ist das innerliche, übernatürliche Leben das höchste und einzig wahre Leben, das hienieden bereits begonnen und in stufenweisem Fortschreiten seiner höchsten und definitiven Entfaltung in der andern Welt entgegenzuführen ist, so liegt der Schwer- und Zielpunkt des menschlichen Lebens in der andern Welt. Das Erdenleben ist alsdann nur die Zeit der Vorbereitung auf das ewige Leben oder, wie Bernard sich ausdrückt, „die Vigil des großen Festtages, des ewigen Sabbatismus, dessen wir harren". „Der Weg zum Hochfest des ewigen Lebens führt durch die Fasten- und Bußzeit des Erdenlebens; denn durch viele Trübsale müssen wir in das Reich Gottes eingehen." [1]

Dann freilich ist das irdische Leben nicht eine Zeit des Ausruhens und Genießens, sondern des Suchens nach Gott und zwar ständigen Suchens, da „er nicht sich finden läßt, solange er gesucht sein will". Doch darf das Suchen keinen verdrießen; denn das Finden steht nahe vor der Türe. Und müßten wir auch seit den Tagen Adams suchen, und würde unser Leben bis zu hunderttausend Jahren sich ausdehnen, so wäre dennoch das Suchen dieser Zeit nicht zu vergleichen mit der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird, zumal Gott schon das Suchen und Ringen nach ihm uns versüßt. Bonus es, Domine, animae quaerenti te; si quaerenti, quanto magis invenienti. Si tam dulcis est memoria, qualis erit praesentia! [2]

Das Zeichen aber unseres Suchens nach Gott ist die Lust und Freude zum Guten. Denn das himmlische Jerusalem, das wir suchen und erstreben, erreichen wir nicht pedibus proficiscendo, sed affectibus proficiendo [3]. Nicht mit leiblichen Schritten, sondern durch Betätigung des Geistes, Herzens und Willens [4] nach dem Vorbild

---

debet imprimis, sicut cera sigillo et signatum signo signatur, während er in c. 5 derselben Schrift (p. 144) ausdrücklich hervorhebt, daß er durch die Gnade bzw. Liebe die Seele heiligt: In tantum Deo complacet, ut suam ei gratiam largiatur et per ipsam gratiam veram sentiat caritatem, und c. 12, p. 164 die Liebe als das Leben der Seele bezeichnet: Ipse enim amor est vita animae, vestis nuptialis et perfectio ipsius. [1] In vigil. S. Andreae Ap. n. 2, II 502.

[2] De div. s. 4, n. 1, II 552. Vgl. den Hymnus: Iesu dulcis memoria Str. 1 und 3. [3] Epist. 399, n. 1, I 612.

[4] In Ascens. Dom. s. 5, n. 2, II 316 f.

Christi, der nicht bloß „unsere ewige Heimat", sondern zugleich „der Weg zur Heimat" sein wollte[1], schreiten wir vorwärts auf der Wanderfahrt zum Himmel. „Die sittlichen Handlungen sind gewissermaßen die Bewegungen und Schritte des Willens auf dem Wege des Guten." [2] „Mit unermüdetem Fuße den Weg der Gebote Gottes wandeln" [3], d. h. Gott suchen und seinen irdischen Lebenszweck erfüllen.

b) Wer demnach nur den Dingen dieser Welt nachgeht, der wandelt „nicht auf dem Wege, sondern in invio" [4].

Die Menschenseele, nach Gottes Ebenbild und für Gott erschaffen, vermag nur der große Gott selbst ganz zu erfüllen. Darum hütet sich der Weise, der seiner Bestimmung und Würde sich bewußt ist, sein Herz durch ungeordnete Anhänglichkeit an die geschaffenen Dinge zu verengen für seinen Schöpfer. Non sustinet de modico crescere, ut de maximo minuatur. Sein Verlangen steht nicht auf Silber und Gold, auf Wollust und Neugierde oder irgend eine irdische Würde. Das alles achtet er für Verlust, verachtet es und hält es wie den Kot auf der Straße. Er macht sich gänzlich leer und läßt sich von dem nicht einnehmen, wovon er weiß, daß es die Leere seines Innern nicht auszufüllen vermag[5]. „Das Ende aller irdischen Güter und Freuden fällt der Trauer zur Beute. Denn die Freude am Veränderlichen muß mit der veränderten Sache sich selbst ändern." [6] „Sie gleichen dem Kerzenlicht, das seine eigene Lebensquelle verzehrt und durch Verzehren sich nährt. Mit dem Dahinschwinden seines Lebensstoffes schwindet es selbst dahin und hinterläßt nichts als Rauch und Dunkel." [7]

Daher kommt es auch, daß „in dieser argen Welt niemand haben kann, was er möchte", daß „weder der Wollüstige volle Befriedigung findet an seiner Wollust, noch der Neugierige an seiner Neugierde, noch der Ehrsüchtige an seiner Ehre". Weil kein Erdengut und Erdenglück den Durst seines Herzens stillen kann, darum „geht der Mensch von einem zum andern über, und in diesem Wechsel findet er eine kurze Erleichterung. Es ist, als spränge er vom

---

[1] In ps. 90 s. 17, n. 4, II 252.

[2] Meschler LXV 3.

[3] In Ascens. Dom. s. 5, n. 2, II 316 f.

[4] De div. s. 1, n. 4, II 539.

[5] In ps. 90 s. 17, n. 6, II 253.

[6] Luctus extrema occupat eiusmodi gaudiorum, quod gaudium in materia convertibili mutari necesse sit re mutata. De div. s. 1, n. 8, II 511.

[7] Ebd.

Wasser ins Feuer und von da wieder ins Wasser zurück, weil beides ihm unerträglich wird. Jede Linderung der Mühsal ist der Anfang einer neuen." [1]

Nirgends und bei keinem Geschöpf, auch nicht in sich selbst findet der Mensch ein Plätzchen, wo er zu ungestörter, dauernder Ruhe sich niederlassen könnte: darum weist der hl. Bernard das Menschenherz nach oben. Si quaeras intra te, aruit cor tuum, et oblivioni datum te reperies tamquam mortuum in corde. Si infra te, corpus, quod corrumpitur, aggravat animam; si circa te, etiam terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem (Sap 9, 15). Quaere ergo supra te, sed cautus esto, ventosa agmina transilire. Quia enim omne datum optimum et omne donum perfectum nonnisi desursum esse noverunt, medium iter latrunculi obsident [2].

Den Dingen dieser Welt gegenüber aber empfiehlt der Heilige, um sich ihrem verderblichen Einfluß zu entziehen, als wirksames Hauptmittel: „sich unempfindlich zu machen": insensibilem fieri [3]. Es ist dasselbe, was auch der hl. Ignatius in seinem Exerzitienbüchlein zur obersten Norm für den praktischen Gebrauch aller Erdengüter gemacht hat: die indifferentia sacra [4]. Wie der hl. Ignatius später die Seinen, so hat schon der große Lehrmeister des Cistercienserordens seine Ordensbrüder angeleitet, nicht etwa „unempfindlich zu sein" gegen die Geschöpfe, was dem Menschen aus Fleisch und Blut unmöglich ist, sondern „sich unempfindlich zu machen", sich nicht einnehmen zu lassen von den Einflüssen der Sinnen- und Außenwelt, sondern sich innerlich frei zu halten, weder für noch gegen eine Sache zu entscheiden, sondern seinen Blick nach oben zu lenken und von dort in allen Fällen die Direktive seines Handelns zu entnehmen. Von dieser Gesinnung beseelt, „hofft und fürchtet der wahrhaft Weise nichts als Gott allein" [5], und richtet er sich einzig nach dessen heiligen Willen.

Diese selbe Mahnung, sein Inneres frei zu halten für Gott, legen uns auch die vielen Gefahren nahe, durch welche wir unser inneres Leben hindurchretten

---

[1] De div. s. 12, n. 3, II 572.

[2] In ps. 90 s. 16, n. 4, II 249. Vgl. hierzu Augustini Confess. l. 10 c. 6, n. 8, I 173 f.

[3] De div. s. 12, n. 3, II 572.

[4] Vgl. Exercitia spiritualia: De principio seu fundamento. Vgl. Denis I 166 ff und Roothaan I 66 ff.

[5] In talibus, ut opinor, requiescet spiritus tuus . . . qui praeter Deum tantum timeant nihil, nihil sperent nisi a Deo. De consid. l. 4, c. 6, n. 12, I 780.

nüssen. Wir tragen es in gebrechlichem Gefäße auf zerrissenem und ausgewaschenem Wege voll Geröll und Steinen. Es ist äußerst schwer, nicht anzustoßen und das Öl der Gnade nicht zu verschütten[1]. Zudem lauern am Wege wachsame Feinde, welche unermüdlich achthaben, daß keiner in jene Stadt entkomme. Transi, transi illas pervigiles nequitias. Et si te percusserint, dimitte eis pallium (den Leib), quod in Aegypto olim Ioseph adulterae dimisit (Gn 39, 12): dimitte sindonem, ut cum evangelico illo iuvene perfugias nudus ab eis[2] (vgl. Mk 14, 52).

Auch die Flüchtigkeit des Erdenlebens, die Baufälligkeit und Gebrechlichkeit des Leibes lassen es in den Augen Bernards als „Erbärmlichkeit erscheinen", „ganz in dem aufzugehen, was draußen ist, und mit seinem eigenen Innern unbekannt zu bleiben". Wie leicht täuscht sich der Mensch, der „nur auf die äußere Oberfläche schaut". „Er wähnt alles in gutem Zustande und merkt den verborgenen Wurm nicht, der sein Inneres zernagt." Ruinös nämlich in allweg ist die Wohnung (unseres Leibes) und hat mehr not, erhalten und gestützt als bewohnt zu werden. Sie steht auf dem unsichern, schwankenden Boden des gegenwärtigen Lebens. „Darum muß alles ebenso sein, was auf dasselbe gegründet wird. Wer könnte auch ein dauerndes Gebäude errichten auf schwankem Fundamente?"[3] Kein Wunder also, wenn das baufällige Haus des leiblichen Lebens seinem Einsturz oft sehr nahe steht, und die dünne Wand des Leibes, die es stützt, jeden Augenblick zusammensinken kann unter dem Hammer des Todes[4].

Und doch ist dieses so kurze und unsichere Leben zugleich überaus ernst und entscheidungsvoll. Wir befinden uns medii inter paradisum et infernum[5]. „Der Mensch ist nach der Heiligen Schrift wie ein Baum (Mk 8, 24): im Tode wird er umgehauen und, wohin er fallen wird, dort wird er sein. Wo der Herr dich treffen wird, da wird er dich richten. . . . Bevor jemand fällt, sehe er zu, wohin er fallen wird. Denn wenn er einmal gefallen ist, gibt es kein Aufstehen mehr und kein Sichwenden. Willst du wissen, wohin du fallen wirst? Schau auf deine Äste. Denn zweifellos fällst du dahin, „wohin die Mehrzahl und das Übergewicht der Äste zieht. Rami nostri desideria nostra: unsere Äste sind unsere Herzenswünsche"; sind sie Gott zugewandt, so führt uns der Tod in die Arme Gottes; neigen sie abwärts dem Fleische zu, so ziehen sie uns mit sich ins Verderben[6].

Daraus folgt, daß das Erdenleben keine Zeit des Spielens und Schlafens[7] sein darf, sondern daß es eine Zeit ernster Arbeit ist, eine Zeit, in welcher wir jene Saat zu bestellen haben, deren reife Frucht das ewige Leben ist. Der Same, den wir ausstreuen, schmeckt wohl bitter wie das Senfkörnlein, aber ein großer Schatz ist in ihm verborgen. Aus dem vergänglichen Samen der guten Werke, den wir säen, entwickelt sich das ewige, unvergängliche Leben[8]. „Dem verständigen Landmann ist die gelegene Zeit der Aussaat nie zu lang; denn er denkt an den Reichtum der kommenden Ernte. Alle eure Tage", so ruft St Bernard

[1] In vita S. Malachiae, Hiberniae epicopi, c. 2, n. 4, I 1077.
[2] In ps. 90 s. 16, n. 4, II 249.
[3] Vgl. ebd. s. 1, n. 3, 187 f.
[4] In vig. Nativ. Dom. s. 4, n. 10, p. 105. [5] De div. s. 70, p. 691.
[6] Vgl. ebd. s. 85, p. 702. [7] Vgl. In ps. 90 s. 10, n. 4, p. 223.
[8] Vgl. ebd. s. 17, n. 3, p. 251.

deswegen seinen Ordensbrüdern zu, „sind nicht minder wie die Haare eures Hauptes gezählt. Wie kein Haar deines Hauptes, so ist kein Moment deines Lebens unnütz. Diese Verheißung haben wir, Teuerste! Darum wollen wir nie erlahmen noch ermüden, wollen die Last Jesu Christi nicht zu schwer finden, die ja nach seinem eigenen Zeugnis leicht ist, sondern die Last des Tages, welche auf uns liegt, soll uns erinnern an die ewige Last der himmlischen Herrlichkeit.“ [1] Ein Leben aber, das sich nicht auswirkt in guten Werken, kann nicht als wahres Leben angesehen werden; es ist zur Unfruchtbarkeit verurteilt und gleicht der Saat, die abstirbt, bevor sie Frucht trägt [2].

c) Das Ideal des christlichen Lebens ist uns verwirklicht im Leben Jesu, unseres Erlösers. Durch Wirken und Leiden hat er die Welt erlöst. Nur indem der Christ „den Fußstapfen des Meisters folgt“ im Wirken und Leiden, erhält er an seiner Erlösung und Gerechtigkeit Anteil, macht er sich „des Blutes teilhaftig, das vergossen ward“ [3].

„Übles ertragen, Gutes tun und so ausharren bis zum Tode“, das ist dem hl. Bernard der Inbegriff der ganzen christlichen Lebensweisheit [4]. Mühsal und Leiden ist das Doppelerbe, welches Adam uns allen hinterlassen hat: laborem in actione, dolorem in passione [5]. Auch Christus, unser Erlöser, hat als Nachkomme Adams dieses Erbe nach seinem vollen Inhalte übernommen: Laboravit sustinens, manus eius in laboribus servierunt. „Und im Hinblick auf seine Schmerzen sprach er: O vos omnes, qui transitis, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus (Thr 1, 12)! Vere languores nostros ipse tulit et infirmitates et dolores ipse portavit (Is 53, 4) [6]. Darum: sciant homines, quoniam homines sunt actionibus et passionibus iam deputati.

Arbeiten und Leiden ist ihm so recht eigentliche Christenpflicht. Denn Kreuz und viele Arbeit, das ist die Hinterlassenschaft Christi an seine Jünger, das ist zugleich das kostbare Vermächtnis der Apostel an all ihre Schüler und Anhänger, besonders an die Erben

---

[1] De div. s. 1, n. 8, II 541.

[2] Stultus, quod vivit mortem potius, quam vitam esse censuerim. Quomodo vita cum sterilitate. Arbor arida et in sterilitatem versa nonne mortua iudicatur?... Vita privatae, quae sterilitate damnatae sunt. Sic stultus eo ipso, quod inutiliter vivit, vivens mortuus est. In cant. s. 63, n. 2, p. 1081.

[3] Vgl. In fer. IV. hebd. sanct. n. 11, p. 268.

[4] Bonam autem vitam ego puto et mala pati et bona facere et sic perseverare usque ad mortem. In fest. SS. Petri et Pauli s. 1, n. 3, p. 407.

[5] In feria IV. hebd. sanct. n. 11, p. 268.

[6] Ebd. Vgl. dieselbe Stelle De div. s. 22, n. 5, p. 597 und In cant. s. 43, n. 3, p. 994. [7] De div. s. 2, n. 6, p. 544.

ıres Berufes. „Erkenne dein Erbe“, so schreibt deshalb der Abt on Clairvaux an seinen ehemaligen Schüler Papst Eugen III., im Kreuze Christi und in vieler Arbeit. Glücklich, wer sagen ann: Ich habe mehr als alle gearbeitet.... Und schreckt die ınstrengung ab, so ladet der Lohn ein. Denn jeder wird seinen ohn erhalten gemäß seiner Arbeit.... So gehe denn hinaus auf en Acker deines Herrn.... Gehe hinaus in die Welt; denn der Acker st die Welt. Erhebe auch du die Augen deiner Betrachtung und chaue die Gegend an, ob sie nicht mehr zum Verbrennen dürr, als veiß zur Ernte ist. Und wie vieles, was du für Früchte hältst, vird, genau gesehen, sich als Dörner erweisen...! Wie lange noch ollen sie das Feld beherrschen? Mußt du dich nicht schämen, daß ie Sichel der Apostel müßig liegen bleibt!“ [1]

Dieser seiner hohen Auffassung vom Werte des Arbeitens und Wirkens für ie christliche Selbstheiligung entsprang wohl auch die nachdrückliche Betonung er Handarbeit in seinem Kloster. Bernard war ein geschworener Feind ller Weichlichkeit und Bequemlichkeit. Seine Ordensbrüder sollten tätig sein in ützlicher Arbeit, und da ihm für geistiges Wirken weniger Anlaß geboten schien, erlangte er von ihnen energische körperliche Arbeit [2]. Arbeiten und Dulden bilden

[1] De consid. l. 2, c. 6, n. 12, p. 749.

[2] Mit welchem Erfolge, das wird uns im 492. Briefe n. 9, I 711 in sehr anchaulichem Bilde gezeichnet: „So geduldigen Sinnes, so gleichmütigen und freudigen ıuges, in so frommer und lieblicher Ordnung treten sie auf“ — wenn sie ausehen zur Arbeit oder von ihr zurückkehren —, „daß, auch wenn sie aufs äußerste ei der Arbeit sich anstrengen, kaum eine innere Regung oder eine Beschwerde ei irgend jemand zu beobachten ist.... Es ist offenbar, in ihnen wirkt der Ieilige Geist, der alles lieblich ordnet, in ihm erfrischen sie sich, in ihm ruhen ie selbst bei der Arbeit. Und doch, höre ich, sind unter ihnen Männer, ehedem usgezeichnet durch hohe Wissenschaft, hohe Abkunft und vordem in bischöflicher, onsularischer oder sonst erlauchter Stellung. Jetzt aber ist jedes Ansehen der 'erson unter ihnen erstorben, und je höher einer unter ihnen gestanden, um so mehr ält er sich jetzt in dieser Schar für minder als den mindesten und für den letzten ı allweg. Wenn ich sie schaue im Garten mit der Hacke, auf den Matten mit abel oder Karst, auf den Feldern mit der Sichel, in den Wäldern mit dem Beile der auf andern Arbeitsstellen mit anderem Arbeitsgeräte; und wenn ich das erväge, was sie gewesen sind, und ihre gegenwärtige Lage betrachte, ihre Arbeiten, ıre Werkzeuge, ihre schlechte und ungeordnete Kleidung, so scheinen sie, mit eiblichem Auge betrachtet, mir keine Menschen, sondern eine gens stulta, muta t elinguis, der Menschen Auswurf und des Volkes Verachtung zu sein. Der geunde und gläubige Sinn aber gibt meinem Herzen die Versicherung, daß ihr eben in Christo verborgen ist im Himmel. Einst waren sie so stolz, gingen rhobenen Hauptes, jetzt aber gedemütigt unter der barmherzigen Hand Gottes inher.... Äußerlich scheinen sie verächtlich, innerlich aber sind sie voll der Vürze himmlischen Wohlgeruchs. Wann nun diese ganze Genossenschaft zur ge-

einen Hauptbestandteil des menschlichen und vorab christlichen Lebensinhaltes[1]. Ihr Wert für den einzelnen hängt freilich von der Art und Weise ab, wie beide geübt werden. „Derer, die Mühsale und Leiden tragen, sind überviele; aber sie sind dem Bilde des Gottessohnes dennoch nicht gleichförmig, wenn sie hierbei nur der Not gehorchen, nicht dem eigenen Willen."

„Wer Christo nachfolgen will, muß das Kreuz der Mühen und Leiden freiwillig und freudig auf sich nehmen."[2] Und er muß es tun in reiner Meinung. „Aller Gehorsam und all unsere Geduld ist für Gott ungenießbar und geschmacklos, nisi omnium, quae vel agimus vel patimur, ipse est causa. Was immer wir tun, müssen wir tun zur Ehre Gottes, und: nicht leiden, sondern um der Gerechtigkeit willen leiden macht uns selig."[3]

„Deinetwegen hast du alles gemacht, o Gott; und wer leben will für sich und nicht für dich, der fängt an, unter allem nichts zu sein. Fürchte Gott und halte seine Gebote; das ist der ganze Mensch (Prd 12, 13). Wenn das aber der ganze Mensch ist, so ist jeder Mensch nichts ohne dies. Neige also zu dir, o Herr, das bischen, das zu sein du mir in Gnaden bewilligt hast. Und von meinem armseligen Leben nimm, ich bitte dich, den Rest meiner Jahre; für jene aber, welche ich im Leben verloren, weil ich verloren gelebt, mögest du ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz nicht verschmähen. Meine Tage haben sich geneigt wie die Schatten und sind vorübergegangen ohne Frucht. Es ist unmöglich, sie zurückzurufen. Laß es dir gefallen, daß ich sie überdenke vor dir in der Bitterkeit meiner Seele. Was ich aber noch an Weisheit besitzen sollte, . . . ich will es aufbewahren für dich!"[4] Luther las in diesem demütigen Herzenserguß des heiligen Abtes von Clairvaux das Bekenntnis seines „böslichen Lebens" im Kloster und damit sein Verwerfungsurteil über das Klosterwesen selbst[5]. Was Bernard vom

---

wohnten Arbeit schreitet und zurückkehrt, schrittweis, einer nach dem andern acie directa, mit den Waffen des Friedens in Demut bewaffnet, singen da nicht die Engel vor Freude und Bewunderung, . . . und bebt nicht Satan vor Schrecken und flieht von dannen, über die Maßen betrübt, da er einsieht, daß ihre Auferstehung den Ruin seines Reiches bedeutet, und zwar keinen geringen."

[1] In diesem selben Geiste wählte die hl. Katharina von Siena die Dornenkrone statt des Kranzes von Rosen, rief die hl. Theresia: Sterben oder leiden! die hl. Magdalena von Pazzi: Nicht sterben, sondern leiden! und der hl. Johannes vom Kreuz: Leiden und verachtet werden für dich! Vgl. Egger, Hingabe des Priesters 27.

[2] Feria IV, hebd. sanct. n. 11, p. 268 und De div. s. 2, n. 5, II 544.

[3] De div. s. 2, n. 5.

[4] In cant. s. 20, n. 1, 867. Propter temetipsum, Deus, fecisti omnia, et qui esse vult sibi et non tibi, nihil esse incipit inter omnia: Deum time et mandata eius observa; hoc est, inquit, omnis homo (Eccle 12, 13). Ergo si hoc est omnis homo, absque hoc nihil omnis homo. Inclina tibi, Deus, modicum id, quod me dignatus es esse; atque de mea misera vita suscipe, obsecro, reciduum annorum meorum; pro his vero, quo vivendo perdidi, quia perdite vixi, cor contritum et humiliatum Deus non despicies. Dies mei sicut umbra declinaverunt et praeterierunt sine fructu. Impossibile est, ut revocem; placeat, ut recogitem tibi eos in amaritudine animae meae. Iam de sapientia, ante te est omne desiderium meum et propositum cordis mei; si qua esset in me, servarem ad te.

[5] Vgl. Denifle I² 41 ff und 236 f.

Ordensleben dachte, werden wir im folgenden Paragraphen zu zeigen haben. Es war dem Heiligen in obigen Worten darum zu tun, das Ziel und Ende alles menschlichen Arbeitens, Kämpfens und Duldens nachdrucksam hervorzuheben: und dieses Ziel ist Gott. Gott suchen und ihm anhangen ist der ganze Inbegriff der christlichen Lebensweisheit. „Mir ist es gut, Gott anzuhangen, meine Hoffnung zu setzen auf Gott, den Herrn. Mögen andere hoffen auf anderes: mag dieser vertrauen auf seine Kenntnis in der Wissenschaft, jener auf seine Weltgewandtheit, ein anderer auf den Adel seiner Geburt, ein anderer auf seine Würde, jener endlich auf irgendwelche andere Eitelkeit; um deinetwillen habe ich das alles für Schaden gehalten und erachte es wie den Kehricht der Straße. Denn du, o Herr, bist meine Hoffnung.“ [1] — „Wer sich weigert, dir zu leben, o Herr Jesus, der ist des Todes würdig und ist tot . . ., der ist für nichts und ist nichts.“ [2]

§ 3. Lebenswege.

Gott ist das Ziel des menschlichen Lebens oder, wie Bernard sich ausdrückt, „die große Heimstätte der Geister“ [3]. In ihm sind viele Wohnungen, und viele Pfade führen zu ihm.

1. Auf welchem Wege immer der einzelne sein Lebensziel erstreben mag: das eine darf er nie aufgeben, was allen Wegen, so verschieden sie auch sein mögen, gemeinsam ist: die „una iustitia christiana“. Hält er fest an ihr, so wird er seine Bestimmung erreichen, gleichgültig, auf welchem Wege er sie zu verwirklichen strebt; weicht er ab von ihr, so mag er was immer für einen Lebenspfad eingeschlagen haben, er ist auf einem Irrweg und verfehlt sein Ziel. „Ein jeder sehe zu, auf welchem Wege er auch einhergehen mag, daß er ob der Verschiedenheit der Pfade nicht von der einen Gerechtigkeit abweiche. Denn zu welcher Wohnstätte auch ein jeder auf seinem Pfade gelangt sein mag, er wird“, — wenn er die Bahn der Gerechtigkeit eingehalten — „vom einen Vaterhause nicht ausgeschlossen sein.“ [4]

Es ist wichtig, gleich hier diesen Punkt hervorzuheben, der für die Auffassung Bernards vom christlichen Lebensideal von großer Tragweite ist. Die Gerechtigkeit ist es also, die den Menschen hinführt zu Gott. Sie gibt ihm jene innere Beschaffenheit, die ihn befähigt, sein letztes Ziel zu erreichen, und die wir ebendeshalb Vollkommenheit nennen [5]. Gerechtigkeit und christliche

---

[1] In ps. 90 s. 9, n. 5, p. 219. [2] In cant. s. 20, n. 1.

[3] De consid. l. 5, c. 2, I 789.

[4] Apologia ad Guilelm. c. 4, n. 9, I 904.

[5] Die prima perfectio jedes Menschen besteht in jener Beschaffenheit, welche ihn zur Erreichung seines Zieles befähigt; die letzte oder zweite Vollkommenheit aber in der tatsächlichen Erreichung. Vgl. Thomas 2, 2, qu. 184, a. 1.

Vollkommenheit bezeichnen im Grunde ein und dasselbe[1]. Die Forderungen der christlichen Gerechtigkeit aber, welche Gott, sich selbst und dem Nächsten gibt, was sie schuldet auf Grund des christlichen Sittengesetzes, sind ausgesprochen im Gebote der Gottes- und Nächstenliebe. Wie demnach die Liebe, so ist die christliche Vollkommenheit beschaffen[2]. Die Gerechtigkeit bzw. die Liebe bildet den wesentlichen Kern des christlichen Lebens, das um so vollkommener ist, je vollkommener es die Liebe zu Gott und die durch sie geordnete Selbst- und Nächstenliebe verwirklicht.

Was macht also den Christen vollkommen? Die vollkommene Liebe.

Dieses christliche Lebensideal aber ist an keinen bestimmten Stand geknüpft; es kann auf den verschiedensten Lebenswegen verwirklicht werden; und in dem Maße, als der einzelne auf dem von ihm betretenen Lebenspfad dasselbe zu verwirklichen strebt, ist er selbst vollkommen.

Indem der hl. Bernard diesen Gedanken — die Einheit der christlichen Vollkommenheit für alle Stände[3] — ebenso klar als treffend in der oben zitierten Stelle heraushebt, gewinnt er den sichern Boden für die Beurteilung der christlichen Lebensstände überhaupt, wie des Ordensstandes insbesondere.

„Die Enthaltsamen und die Eheleute dürfen sich gegenseitig nicht deswegen verdammen, weil die Gesetze verschieden sind, nach denen sie in der Kirche wandeln; ebensowenig dürfen die Mönche

---

[1] Vgl. Weiß, Apologie des Christentums V 190 f.

[2] „Sie (nämlich die christliche Mystik) betrachtet den Anfang der Gerechtigkeit oder der Liebe bereits als den Anfang zur Vollkommenheit, das Wachstum in der Gerechtigkeit als Wachstum in der Vollkommenheit, und sucht vollendete Vollkommenheit in nichts anderem als in vollendeter Liebe.“ Caritas inchoata inchoata iustitia est, provecta caritas provecta iustitia est, caritas magna magna iustitia est, perfecta caritas perfecta iustitia est. Augustin., De natura et gratia n. 84 X 164.

[3] Vgl. hierzu Weiß V 588 ff. Harnack brauchte deshalb die Ansicht Luthers, „daß alle Stände, Obrigkeit, Ehestand usw. bis hinab zu den Knechten und Mägden — gottgewollte und deshalb wahrhaft geistige Stände seien, in denen man Gott dienen solle“, nicht quasi als neue Offenbarung durch Luther zu preisen. Vgl. Harnack, Wesen des Christentums (45.—50. Tausend) 175. Die Auffassung, „daß es innerhalb der Kirche nur ein Lebensideal geben könne, daß zu diesem also alle Christen verpflichtet sind“, ist nicht erst durch die Reformbestrebungen Clugnys hervorgetreten, wie Harnack behauptet (Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte 35), sondern war ständige Überzeugung der Kirche. Vgl. Höveler, Professor A. Harnack und die katholische Aszese 20.

und Regularkleriker deswegen sich gegenseitig Abtrag tun, weil sie durch besondere Gepflogenheiten voneinander verschieden sind; sonst müßten auch Maria und Martha entweder beide oder eine von ihnen dem Erlöser mißfallen, dem sie doch beide zu gefallen trachten durch so verschiedenartiges Frömmigkeitsstreben[1] (tam dissimili studio devotionis).

Maria und Martha, oder in unsere Ausdrucksweise übertragen: Ordens- und Weltleben sind gottgefällig nach Bernards Auffassung, wenn sie „dem Erlöser zu gefallen trachten durch, wenn auch verschiedenartiges Frömmigkeitsstreben". Das contendere placere Salvatori . . . studio devotionis ist das beiden Ständen Gemeinsame und Wesentliche; die durch den Stand selbst bedingte Verschiedenheit in der Durchführung dieses wesentlichen Lebensprogramms ist rein akzidenteller Natur.

Jeder Stand ist gut, soweit er die Erreichung des christlichen Lebenszweckes ermöglicht; in abstracto und rein in sich betrachtet wird freilich auch jeder Stand um so höher zu werten sein, je mehr er die Durchführung dieses Lebenszweckes erleichtert und befördert. Insofern ist allerdings ein Unterschied zu machen zwischen vollkommenen und unvollkommenen Lebensständen[2].

Mit dem hl. Augustin[3] unterscheidet Bernard drei Hauptformen des christlichen Lebens: nämlich das tätige, das beschauliche und das aus beiden gemischte Leben. „Einen guten Grad erwirbt, wer gut dient (wie Martha), einen besseren wohl, wer gut dem Herrn sich freigibt (wie Maria); den besten aber, wer vollkommen ist in beiden."[4] Nicht das ministrare noch das vacare an sich, sondern nur das bene ministrare und bene vacare finden das Lob Bernards, und nicht wer beides übt, sondern wer beides vollkommen übt, erfreut sich seiner höchsten Anerkennung[5]. Wo

---

[1] Apologia ad Guilelm. c. 3, n. 5, 901.

[2] Nicht aber zwischen vollkommenem und unvollkommenem Christentum, wie Ritschl (Die christliche Vollkommenheit 9) die Katholiken lehren läßt.

[3] Ex tribus vero illis vitae generibus, otioso, actuoso et ex utroque composito, quamvis salva fide quisque possit in quolibet eorum vitam ducere et ad sempiterna praemia pervenire, interest tamen, quid amore teneat veritatis, quid officio caritatis impendat. De civitate Dei l. 19, c. 19, VII 563. Vgl. Thomas 2, 2, qu. 188, a. 6.

[4] Bonum acquirit gradum, qui bene ministraverit; forte meliorem, qui bene vacaverit Deo: optimum vero, qui perfectus est in utroque. In Assumpt. B. M. V. s. 3, n. 3, 423.

[5] Ganz im Sinne Bernards betont deswegen Höveler 22 als katholische Lehre, derjenige sei „im Drama des Lebens der beste, der seine Rolle, seine Auf-

diese Bedingung zutrifft, will Bernard freilich einen Unterschied in der Bedeutung der Stände selbst für die christliche Vollkommenheit gemacht wissen. Die Frage ist nur, worauf diese verschiedenartige Würdigung sich stützt.

2. Das aktive Leben der Christen in der Welt ist ein vollgültiger Weg zur Verwirklichung des christlichen Lebensideals und zur Erstrebung unseres letzten Lebenszieles[1]. — Den Unterschied zwischen aktivem und kontemplativem Berufe zeichnet Bernard sehr zutreffend, wenn er sagt: „Martha nimmt den Erlöser auf in ihr Haus auf Erden“, während „Maria mehr daran denkt, wie sie vom Erlöser aufgenommen werde in jenes nicht von Menschenhänden gebaute, ewige Haus im Himmel“.

Der Schwerpunkt des tätigen Lebens, wenn wir so sagen dürfen, liegt auf Erden und besteht in Erledigung irdischer Berufsgeschäfte und Ertragung zeitlicher Arbeiten und Sorgen, und sein hauptsächlichstes „Werkzeug ist der Leib“[2]. Aber diese Tätigkeit sucht es in Vereinigung mit Gott, aus Liebe zu ihm und zu seiner Ehre zu vollziehen wie einst Martha, welche im Dienste des Herrn sich abmühte und eben durch treue, in Liebe zu ihm verrichtete Arbeit ihm zu gefallen strebte. Leib und leibliche Arbeit waren ihr Mittel zur Betätigung ihrer Liebe.

Maria dagegen erblickt in den zeitlichen Geschäften mehr ein Hindernis ihrer Gottesliebe: sie will frei sein für den Herrn (vacare Domino), um auf seine Worte zu lauschen und an seiner Liebe sich zu entzünden. Sie will nicht Gott in ihre Arbeit und ihr irdisches Leben einbeziehen, sondern sie will aller irdischen Arbeiten und Sorgen sich entschlagen, um ganz dem Ewigen, Himmlischen sich zu widmen, ganz von Gott eingenommen und beherrscht zu werden.

Abgesehen davon, daß das aktive Leben allein sich nicht genügt, sondern wenigstens zeitweilig durch das beschauliche unterstützt werden muß — „Martha muß jederzeit Maria wieder zu Hilfe rufen“ —,

---

gabe, d. h. seinen ihm von Gott zugewiesenen Beruf am treuesten nach den gesetzlichen Regeln, die der Schöpfer in sein Gewissen gelegt, ausführt. Und so kann wirklich das ärmste Dienstmädchen die der kontemplativsten Genossenschaft angehörende Ordensschwester überflügeln und überflügelt sie wirklich, wenn es treuer ist in der Welt als jene in der Klausur“.

[1] Keineswegs „ein eigentümlicher Ausweg“ bloß oder gar „ein Produkt der Verzweiflung“, wie Harnack die katholische Auffassung prädiziert: Wesen des Christentums 51; vgl. Mönchtum 34 f; Ritschl 10.

[2] Vgl. hierüber wie über den Unterschied des tätigen und beschaulichen Lebens überhaupt Thomas 2, 2, qu. 182, a. 1.

hofft derjenige, der sich ganz frei macht für Gott, hundertfältig
ederzuerhalten, was er um seinetwillen verlassen hat; und mündet
ch jeder Lebenspfad, der von „der einen Gerechtigkeit nicht ab-
eicht“, am Ende in der ewigen Heimstätte des Himmels aus, so
ıd doch die Wohnungen daselbst verschieden. „Wie ein Stern
m andern an Klarheit verschieden ist, so wird es sein bei der
ıferstehung von den Toten. Denn werden die Gerechten auch
ıchten wie die Sonne im Reiche ihres Vaters, so doch die einen
ehr als die andern, entsprechend der Verschiedenheit ihrer Ver-
enste.“ [1]

Das beschauliche Leben nun, das aller zeitlichen Sorgen sich ent-
hlägt, um einzig Gott zu dienen, eröffnet einen Weg zu reicheren
erdiensten und höherer Vollkommenheit [2]. Denn indem es die
ast irdischer Geschäfte abnimmt, ermöglicht es das unum ne-
ssarium, das eine große Geschäft der Selbstheiligung ausschließ-
cher und darum besser zu bestellen. Doch müssen wir die An-
hauung unseres bewährten Geisteslehrers über das Ordensleben
och etwas eingehender behandeln, zumal sie von späteren Ent-
ellungen und Mißdeutungen nicht verschont blieb.

3. Der Ordensstand ist nach Bernard ein Stand der Vollkommen-
eit. Denn jeder Ordensmann erfüllt bei seiner Ordensprofeß die Mahnung
es Herrn an den reichen Jüngling: „Gehe hin, verkaufe alles, was du
ast . . . und folge mir nach“ (Mt 19, 21). Er darf deswegen auch für
ch die Auszeichnung in Anspruch nehmen, welche der Herr dem Jüng-
ng im Falle der Erfüllung seines Rates beilegt, die Auszeichnung
ämlich: „vollkommen sein zu wollen“ (Si vis perfectus esse, vade etc.).

Durch das dreifache Ordensgelübde verpflichtet sich der
rdensmann zu einem „apostolischen Leben“, zu jener „apostolischen
ollkommenheit“, welche der hl. Petrus kennzeichnete mit den Worten
n den Herrn: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nach-
efolgt“ (Mt 19, 27) [3].

Jeder Ordenskonvent ist dem hl. Bernard ein collegium per-
ectorum [4]; nicht als ob alle, welche dieser Gemeinschaft angehören,

---

[1] Apologia ad Guliel. c. 4, n. 8, I 9031. [2] Vgl. Weiß V 590.

[3] Apostolicam omnes nos vitam professi sumus, apostolicae perfectioni nomina
edimus universi. De div. s. 27, n. 3, 613.

[4] De div. s. 27, n. 3, 613. Sic et nos, dilectissimi, sagt deswegen der
l. Bernard ebd. zu seinen Ordensbrüdern; abundanter effusa super nos miseri-
ordia Dei nostri, de filiis irae et diffidentiae non solum in electorum recepit nu-
nerum, sed vocavit ad numerum perfectorum.

schon vollkommen wären oder alle tatsächlich vollkommen würden, sondern weil sie nach Vollkommenheit zu streben durch die Gelübde sich gebunden haben. Der Ordensstand ist kein status perfectionis acquisitae, setzt nicht den Besitz der Vollkommenheit voraus oder verleiht dieselbe schon gleich im Momente des Eintritts, sondern soll zur Erwerbung derselben behilflich sein: er ist status perfectionis acquirendae[1]; „das unermüdete Streben, Fortschritte zu machen, und das beständige Ringen nach Vollkommenheit erachtet man als Vollkommenheit“[2]. Deshalb hat die katholische Lehre stets mit Bernard, Thomas und den späteren Theologen daran festgehalten, daß es im Stande der Vollkommenheit solche gibt, die tatsächlich nicht vollkommen sind, und daß viele vollkommen sind, die dem Stande der Vollkommenheit nicht angehören[3]. Vollkommenheit und Vollkommenheitsstand dürfen nicht miteinander konfundiert werden, was die protestantische Theologie seit Luther mit größerer Zähigkeit als Sachkenntnis fortfährt zu tun bis in die neueste Zeit hinein[4]. Der hl. Bernard hebt ausdrücklich hervor, daß es auch im Ordensstand oder Vollkommenheitsstand manche gibt, „welche zur Vollkommenheit nicht sich erheben aus Nachlässigkeit, weshalb sie selbst zusehen müssen, was sie zu ihrer Entschuldigung vorbringen können“. Der Ordensstand selbst ist ihm also keineswegs ein Freibrief zum Himmel, sondern die gute Benützung desselben: non vacare Deo, sed bene vacare macht gottgefällig.

a) Es leuchtet ein, daß diese Anschauungen den heiligen Abt von Clairvaux wenig geeignet erscheinen lassen, den Ordensauffassungen Luthers Zeugendienste zu leisten.

---

[1] Qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam caritatem, sed tenetur ad hoc tendere et operam dare, ut habeat caritatem perfectam. Thomas 2, 2, qu. 186, a. 2; vgl. Schramm I, § 22, S. 41; Weiß V 589 f; Denifle I 143.

[2] Epist. 254, n. 3, I 460.

[3] Nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti. Thomas 2, 2, qu. 184, a. 4e; vgl. Weiß V 5 und den erschöpfenden Quellennachweis bis auf Luther bei Denifle I 133 ff. Daß die Lehre der nachtridentinischen Theologen keine andere ist, als die vor Luther, bedarf keines besondern Nachweises.

[4] So noch Harnack gegen Denifle, vgl. bei letzterem: Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung 48, und Höveler 23, ebenso Kawerau, wie die sonderbare Berufung auf Gersons Zeugnis (Studien und Kritiken 1904, 625) beweist, und Kolde (44 f), der folgendes logisch-aprioristische Argument vorführt: „Wo es einen status perfectionis gibt, da gibt es auch einen status imperfectionis“ (45). Wirklich? Wo es einen Stand zur Erlangung und Förderung der Gottesliebe gibt, da gibt es auch einen Stand zur Minderung bzw. Zerstörung derselben!

Dem hl. Thomas machte Luther zum Vorwurf, „die schändliche, lästerliche ehre von der meineidigen, treulosen, abtrünnigen Mönchentaufe erstlich“ auf-estellt zu haben. „Von dem haben sie es in alle Orden, in alle Klöster und in aller önche Herzen getrieben und so manch eine Seele ihr Leben lang gemartert und ıdlich durch Verzweiflung in den Abgrund der Hölle gestoßen, sodaß ich die Mönıerei wohl mag nennen ... ein höllisch Giftküchlein, das mit Zucker überzogen ist.“ [1]

Das hinderte ihn freilich nicht, diese angeblich von Thomas erfundene „ver-erbliche“ Lehre bereits mit Bernard in Zusammenhang zu bringen und ihn an eser Lehre an der Mönchstaufe verzweifeln und vom Mönchtum wenigstens nerlich abfallen zu lassen. Wieso?

„Als Bernard einmal zu Tode krank war, hatte er kein anderes Bekenntnis s dieses: ich habe die Zeit verloren, denn ich habe böslich gelebt. Aber eines östet mich, daß du einen zerknirschten und gedemütigten Geist nicht ver-hmähst.“ [2] Damit ist Bernard, behauptete Luther, „gleichwie ich selbst in der Vahrheit ein rechter Apostate und ein meineidiger, verlaufener Mönch. Denn ogleich er die Kappe nicht hat abgeworfen, noch aus dem Kloster gelaufen, noch Veib genommen, so spricht doch hier sein Herz: er möge und wolle nicht auf eine Möncherei, sondern allein auf Christi Verdienst und Recht selig werden“. ätte der hl. Bernard dafür gehalten, „daß seine Mönchstaufe genug gewesen wäre nd ihn wie ein unschuldiges Kind aus der Taufe daher rein gemacht hätte, ... so ıüßte er also gesagt haben: Wohlan, lieber Gott, ich muß jetzt sterben [3]. Hier omme ich mit meiner Mönchstaufe und Ordensheiligkeit; ich bin rein und un-huldig, tut auf alle Tore im Himmel, ich habe wohl verdient. . . . Aber da will ernard nicht hinein, er fällt zurück, läßt Möncherei fahren und ergreift das eiden und Blut Jesu Christi. Auf solche Weise haben zuletzt alle Mönche müssen postasieren, ihre Mönchstaufe verlassen und meineidig werden, oder sind alle zum eufel mit Kappen und Platten gefahren.“ [4]

Was hat es nun mit dieser Mönchstaufe für eine Bewandtnis?

Nach Luther bestand, durch Thomas veranlaßt, allgemein in den Orden die nsicht, die Wirkungen der Taufe Christi seien nur zeitweilig und würden durch ie Sünde völlig vernichtet und gewissermaßen ausgetilgt.

Vollen Ersatz für diese verlorene Taufe erblicke nun der Mönch in jenen Verken, welche er Gott im Ordensgelübde verspreche und im Ordensleben übe. ieses Gelübde komme mithin einer zweiten Taufe gleich, welche er ebendeshalb Mönchstaufe“ nannte. Nicht durch Christus und seine Verdienste, sondern durch eine eigene Werk- und Ordensheiligkeit, speziell durch die Beobachtung der rdensregel vertraue der Mönch, gerecht und vollkommen zu sein. In Wirklich-eit stelle diese „Mönchstaufe“ aber einen Abfall von der wirklichen Taufe und amit einen Abfall von Christus und seinen Verdiensten dar [5].

---

[1] Erl. 31, 279 bei Denifle I 228.

[2] Weim. VIII 601 bei Denifle 41; vgl. die von Luther mißbrauchte Stelle ben § 2, A. 74.

[3] Selbstverständlich fiel dem hl. Bernard nicht ein, also zu Gott zu sprechen, eil er, als er die oben zitierten Worte (am Anfang seiner 20. Rede in cant.) prach, vollster Gesundheit sich erfreute.

[4] Erl. 31, 287 f bei Denifle 237.

[5] Die Belegstellen hierzu siehe bei Denifle 235 f.

Nach Luther sollen jene katholischen Theologen, welche von den Ordensgelübden als von einer „zweiten Taufe“ sprachen, denselben „rechtfertigende, sündentilgende Kraft“ [1] beigelegt haben. Zu diesen Theologen zählt nun auch der hl. Bernard.

Im Jahre 1143 wandten sich Mönche von Chartres mit verschiedenen das Ordensleben betreffenden Fragen an Bernard; unter anderem wollten sie auch wissen: Unde inter cetera poenitentiae instituta monasterialis disciplina meruerit hanc praerogativam, ut secundum baptisma nuncupetur? [2] Der Vergleich der Ordensprofeß mit der Taufe stammte mithin weder von Thomas noch von Bernard, sondern war älteren Datums [3].

Bernard nahm Veranlassung, seine Ansicht ausführlich darzulegen in seiner Schrift de praecepto et dispensatione, also wenigstens sechs Jahre nachdem er jene von Luther als Lossagung von der „Mönchstaufe“ und „der Möncherei“ überhaupt mißdeuteten Sätze in seiner 20. Rede in Cantica gesprochen hatte [4].

Sehen wir zu, in welchem Sinne Bernard die Lehre von der Mönchstaufe auffaßt. Seine Antwort an die Fragesteller bietet zugleich einen Einblick in seine Auffassung vom Ordensleben überhaupt.

b) Bernard läßt jenen Vergleich zwischen Taufe und Ordensgelübde, demzufolge die Ordensprofeß als „zweite Taufe“ bezeichnet wurde, vollauf gelten. Aber bei jedem Vergleich ist der Vergleichungspunkt maßgebend, und diesen hat Luther, wie es scheint, mit Absicht, verschoben [5]. Er vergleicht die sakramentalen Wirkungen der Taufe mit angeblich parallelen Wirkungen des Ordensgelübdes, während der hl. Bernard und alle, welche mit ihm von der Ordensprofeß als „einer zweiten Taufe“ sprachen, das Gelübde bei der Taufe mit den Ordensgelübden verglichen haben wollten. Das auf den Gelübden basierende Klosterleben werde eine zweite Taufe genannt ob perfectam mundi abrenuntiationem ac singularem excellentiam vitae spiritualis, qua praeeminens universis vitae humanae generibus huiuscemodi conversatio professores et amatores angelis similes, dissimiles hominibus facit, immo divinam in homine reformat imaginem configurans nos Christo instar Baptismi [6]. Bemerkenswerter noch scheint eine andere hierauf bezügliche Stelle in seiner 11. Rede de diversis, weil es fast scheinen möchte, als ob dieselbe Luther nicht unbekannt geblieben sei und, oberflächlich betrachtet, ihm eine Handhabe zu seinen Mißdeutungen bieten konnte. Bernard sagt: Irritum

---

[1] Vgl. Denifle 145. So sagt Luther von den Mönchen (Erl. 36, 269): „Sie kommen getrollet und wollen selig werden durch ihren Orden, Kappen und Plattenwerk und dadurch Vergebung der Sünden erlangen.“ Denifle 153. Ausführlicher Nachweis 237.

[2] De praecepto et dispensatione c. 17, n. 54, I 889.

[3] Vgl. die Aussprüche des hl. Hieronymus und Petrus Damiani in Anm. 111 Mabillons zum Traktat Bernards de praecepto et dispensatione c. 17, n. 54, I 889.

[4] Nach der Vorrede Mabillons zu den Reden Bernards in cant. (n. 7, S. 783) wurden nämlich die ersten 24 Reden zum Hohen Liede gehalten vor seiner Reise nach Italien i. J. 1137, während seine Abhandlung de praecepto et dispensatione laut Vorrede Mabillons (n. 5, S. 857) sub annum 1143 geschrieben wurde.

[5] Über den Gegensatz zwischen seinen früheren und späteren Ansichten in diesem Punkte vgl. Denifle 145 u. 234.

[6] De praecepto et dispensatione c. 17, n. 54, I 889.

ecimus foedus primum: tibi peccavimus, Domine, Satanae et operibus eius obgantes denuo nosmetipsos, iugo iniquitatis colla ultronea submittentes et subientes nos miserae servituti. Itaque, fratres mei, rebaptizari nos convenit: ecundum foedus inire necesse est: opus est professione secunda; nec iam sufficit brenuntiare diabolo et operibus eius: mundo pariter abrenuntiandum est et proriae voluntati. Ille enim (sc. mundus) seduxit, illa (sc. propria voluntas) trauxit nos. In priori nimirum baptismate, quando nihil nobis adhuc voluntas nostra ocuerat, satis fuit abrenuntiare diabolo. . . . Ceterum postquam mundi fallentis lecebras et infidelitatem propriae voluntatis manifeste sumus experti, de cetero ım in secundo, ut ita dixerim, conversionis nostrae baptismate merito prorsus... on resarcire tantummodo foedus primum, sed etiam roborare solliciti, ipsis quoque ffectibus pariter abrenuntiamus [1].

Der Heilige hebt hier ausdrücklich hervor: durch die Sünde haben wir den rsten Bund, d. h. den Taufbund, zu nichte gemacht; nicht die Taufe selbst, wie uther „die Papisten“ behaupten läßt [2], nicht die sakramentalen Wirkungen der 'aufe, sondern das bei derselben abgelegte Gelöbnis.

Wie so denn? In diesem Gelöbnis widersagen wir „dem Satan und seinen Verken“. Durch die Sünde brechen wir dieses Versprechen, Satanae et operibus ius obligantes denuo nosmetipsos.

Daraus folgert nun der Heilige: Rebaptizari nos convenit! Aber meinte er twa damit: die ganze Taufe müsse wiederholt werden? Füglich wollte er doch ur sagen: was von der Taufe durch die Sünde zerstört wurde, soll wiederergestellt werden: nämlich das Gelübde, von dem er im vorausgehenden spricht. eshalb umschreibt er sein Wort, indem er alsbald hinzufügt: secundum foedus ire necesse est, opus est professione secunda. Weil wir das Taufgelöbnis nicht ehalten, ziemt es sich, ein zweites Gelöbnis abzulegen — das Ordensgelübde.

Und was soll der Inhalt dieses zweiten Gelöbnisses sein? Im Taufbund haben ir Satan und seinen Werken entsagt; das soll „uns fortan nicht genug sein“; ir „müssen zugleich auch der Welt und unserem eigenen Willen entsagen“. nser bisheriges Leben belehrt uns darüber. Wenn wir trotz unseres Taufgelübdes esündigt haben, so war die Welt im Bunde mit unserem eigenen Willen schuld aran: jene „hat uns verführt zur Sünde, und unser Eigenwille hat uns hineinefährt“. Nachdem wir also mit „den verführerischen Reizen der Welt“ und „der ntreue unseres Eigenwillens“ so traurige Erfahrungen gemacht haben, sind wir ı secundo conversionis (conversationis?) nostrae baptismate, in der Bekehrungsaufe: nämlich bei Ablegung der Ordensgelübde bestrebt, das „erste Gelübde nicht loß wiederherzustellen (resarcire), sondern es noch zu bekräftigen (roborare)“. 'aufgelübde und Ordensgelübde oder, wie wir statt dessen auch sagen können,

---

[1] De div. s. 11, n. 3, II 570 und s. 37, n. 2, II 640.

[2] „Sobald wir die Kinderschuhe ausgezogen und kaum aus dem seligen Bade ekommen sind, haben sie (die Papisten) alles wieder weggenommen durch solche 'redigt: O du hast längst die Taufe verloren und das Westerhemd beschmutzt urch Sünde. Du mußt nun denken, daß du deine Sünden büßest und genugtuest etc.“ rl. 16, 89 90 bei Denifle I 233. „Sie (die Papisten) halten die Taufe für ein eitlich Werk, das nun längst vergangen und durch folgende Sünden verloren sei, nd nicht für eine ewige, beständige Verheißung der Gnade etc.“ Erl. 31, 92 ei Denifle I 234.

Gebot und Rat „bilden keine getrennten Gebiete“ [1], sondern der Rat bewegt sich auf derselben Linie mit dem Gebote, nur geht er einen Schritt weiter. Sehr treffend charakterisiert Bernard das Ordensgelübde deshalb als Erneuerung und Kräftigung [2] des Taufgelübdes. Und er deutet an, nach welcher Richtung diese Kräftigung liegt: durch das Taufgelübde sagen wir uns los von Satan und seinen Werken, also von allem, was uns die Erreichung unseres Zieles unmöglich macht. Das Ordensgelübde bleibt hiebei nicht stehen: es verbindet nicht bloß zum Verzicht auf den sündhaften, sondern selbst auf den durch die Gebote gestatteten freien Gebrauch der irdischen Güter und des eigenen Willens, weil dieser die Erreichung des Zieles zwar nicht unmöglich macht, aber erschwert [3]. „Durch das Gelübde der Armut entfernt der Ordensmann die Begier nach zeitlichem Gut; durch das Gelübde der Keuschheit die Begier nach sinnlichem Ergötzen, worin die geschlechtliche Freude obenansteht; durch das Gelübde des Gehorsams die Regellosigkeit der eigenen Willensneigung.“ [4]

c) Die Frage ist nun: Welche Bedeutung ist diesem Akte der Verzichtleistung auf die Welt und den eigenen Willen beizumessen? Ist sie bzw. die auf sie gegründete Ordensdisziplin mit der christlichen Vollkommenheit selbst identisch? Luther unterstellte den Katholiken diese Ansicht. Nach ihm sahen die Mönche sich infolge ihrer „Mönchstaufe und Ordensheiligkeit“ als so „rein und unschuldig“ an wie ein Kind nach der Taufe. Die Beobachtung der Ordensvorschriften —

---

[1] Mausbach, Die katholische Moral [2] 116.

[2] Zwar vergleicht Bernard auch die sakramentalen Wirkungen der Taufe gelegentlich mit dem Ordensgelübde bzw. Ordensleben, aber nicht als wollte er ähnliche Wirkungen sakramentaler Art diesem letzteren beilegen. Seine Ausdrucksweise ist analogisch. Durch das Ordensgelübde „werden wir ein zweites Mal getauft“. „Es stellt das Bild Gottes im Menschen wieder her“, aber nur in ähnlicher Weise wie die Taufe, indem der Ordensmann durch das Ordensgelübde der Welt und sich selbst abstirbt, um Christus zu leben, den er durch vollkommenes Tugendleben anzieht, wie er in der Taufe Satan uud der Sünde gestorben ist, um in Christo zu neuem Leben zu erstehen. . . . Divinam in homine reformat imaginem, configurans nos Christo instar Baptismi. Et quasi denique secundo baptizamur, dum per hoc, quod mortificamus membra nostra, quae sunt super terram, rursum Christum induimus, complantati denuo similitudini mortis eius. Sed et quomodo in Baptismo eruimur de potestate tenebrarum et in regnum transferimur claritatis aeternae, ita et in sancti huius secunda quadam regeneratione propositi, de tenebris aeque, non unius originalis, sed multorum actualium delictorum (nämlich für die Zukunft) in lumen virtutum evadimus, reaptantes nobis illud Apostoli: Nox praecessit, dies autem appropinquavit (Rom 13, 12). De praec. et dispens. c. 17, n. 54, 889 f.

[3] Ganz im Sinne Bernards lehrt auch der hl. Thomas 2, 2, qu. 184, a. 3: Nam praecepta alia (zu deren Beobachtung man sich im Taufgelübde verbindet) a praeceptis caritatis ordinantur ad removendum ea, quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium et alia huiusmodi.

[4] Denifle 141; vgl. Bernard, De div. s. 11, n. 3, II 570 und s. 37, n. 2, II 640: Ipsis quoque affectibus pariter renuntiamus.

„die Möncherei“ mit all ihrer Werkheiligkeit — ersetzte ihnen die durch die Sünde angeblich verloren gegangene Taufe.

Noch Harnack interpretiert, zweifellos von Luthers Lehre geleitet, die katholische Ordensauffassung im Sinne völliger Identität zwischen christlicher Vollkommenheit und Ordensstand [1]. „Es ist eine weitverbreitete Meinung — in der katholischen Kirche herrscht sie . . . —: das Evangelium sei im letzten Grunde in seinen wichtigsten Anweisungen streng weltflüchtig und aszetisch.“ [2] Und da, wie auch Bernard lehrt, das Ordensgelübde eine perfecta renuntiatio mundi in sich schließt, so werde eben im Ordensleben das katholische Lebensideal am vollkommensten verwirklicht: Der wahre Mönch ist „der wahre, vollkommenste Christ“; das Mönchtum ist „das christliche Leben“ [3].

Darum mußten die katholische Kirche und ihre Theologen bei ihrer Auffassung vom christlichen Lebensideal, da nun einmal nicht alle Welt in die Klöster gehen kann, einen „Ausweg“ suchen; und was fand sie? „Ein Produkt der Verzweiflung.“ „Sie anerkennen den weltverneinenden Charakter des Evangeliums und lehren dementsprechend, daß das eigentlich christliche Leben nur in der Form des Mönchtums — das ist die vita religiosa — zum Ausdruck komme; aber sie lassen ein niedereres Christentum ohne Aszese als noch ausreichend zu. Diese merkwürdige Konzession mag hier auf sich beruhen bleiben: daß die volle Nachfolge Christi nur den Mönchen möglich ist, ist katholische Lehre.“ [4]

Wie stellt sich nun der hl. Bernard zu dieser „katholischen Lehre“? Besteht nach ihm die christliche Vollkommenheit eigentlich und wesentlich in Aszese oder Weltentsagung? Sieht er in der mönchischen Aszese, in der Ordensdisziplin selbst die Verwirklichung des christlichen Lebensideals? Keineswegs! Vielmehr sind ihm Ordensgelübde und Ordensstand nur ein Weg zu leichterer und vollkommenerer Verwirklichung des einen, allen Christen, gleichgültig in welchem Stande sie leben, gemeinsamen Lebensideals der Liebe. Ob aber der einzelne Ordensmann dieses selbst verwirklicht, das hängt von dem Wandel auf diesem Wege, vom guten Gebrauch seines Ordenslebens ab. Der Ordensstand ist ihm wie dem Johannes Cassian [5] u. u. vor ihm und dem hl. Thomas [6] und den katholischen Theo-

---

[1] Harnack, Das Wesen des Christentums 51; von demselben Verfasser, Das Mönchtum 5 u. 6; vgl. auch Ritschl 10 und Höveler 23.

[2] Harnack, Das Wesen des Christentums 50 54 175 und Mönchtum 6 22 25 etc.; Ritschl 8. [3] Harnack, Das Mönchtum 6; vgl. Denifle 206 f.

[4] Harnack, Das Wesen des Christentums 51; vgl. Schell, Christus 61 ff. Luthardt macht der katholischen Theologie die Scheidung der christlichen Sittlichkeit in „ein doppeltes Stockwerk“ zum Vorwurf: Kompendium der christlichen Ethik, Leipzig 1896, 212; bei Mausbach 113. — Der Ordensstand wohnt selbstverständlich in Beletage, die christliche Plebs im Souterrain. Auch Harnack spricht von einer „doppelten Sittlichkeit“ in der katholischen Kirche in: Das Mönchtum etc. 13, und: Das Wesen des Christentums 175; vgl. auch Ritschl 9.

[5] Ieiunia, vigiliae, meditatio, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis disciplina illius finis, sed per illa pervenitur ad finem. Cassian., Collat. Patrum 1 7. Migne, Patr. lat. XLIX 489.

[6] Aus der Erklärung des hl. Ambrosius zu Lk 5, 27, vgl. Anm. 59 dieses Paragraphen (welche wir unten zitieren), folgert der hl. Thomas: Ex ipso modo

logen[1] nach ihm bis auf Luther: Mittel zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit, nicht aber diese selbst[2].

„Ihr seid“, sagt Bernard zu seinen Ordensbrüdern, „auf dem Wege, der zum Leben führt, auf dem rechten und unbefleckten Wege, der zur heiligen Stadt Jerusalem führt, die droben, die unsere Mutter ist.“ Der Aufstieg zu dieser Stadt sei schwierig, der Weg führe über die höchsten und steilsten Bergrücken[3].

Am leichtesten und schnellsten geht auf solchem Wege vorwärts, wer sich aller unnötigen Last entledigt. Eine solche Entledigung, ein Abwerfen aller Hemmnisse aber bedeutet nach Bernard das Ordensgelübde wie das Ordensleben. Vos autem tam felici facilitate, quam facili felicitate viam istam non solum itis, sed curritis, quia exonerati estis et accincti, nihil ponderis super dorsa portantes[4]. Die Erdengüter belasten, wenn sie das Herz einnehmen und an unsere Affekte sich ankleben, die Seele auf dem Wege zu Gott, bilden Fesseln, wenn auch „goldene“, für die Seele auf ihrem Heimweg ins gelobte Land und die heilige Stadt. Indem der Ordensmann im Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams auf die äußeren Gebrauchs- und Genußgüter und den eigenen Willen verzichtet, die Welt und sich selbst verläßt[5], macht er sich und seine Affekte frei für Gott: entlastet sich zum rüstigen Lauf auf dem Wege zum Himmel.

„Wenn wir hinausziehen wollen (nämlich aus der Welt gleich den Israeliten aus Ägypten), was mühen wir uns denn ab, unsere Fesseln mit uns zu schleppen; gesetzt auch, sie seien golden, aber es ist doch viel besser, ohne sie befreit als um ihretwillen gefangen gehalten zu werden? Achten wir also nicht auf ihren Wert, sondern betrachten wir sie als Hindernis!“[6]

Als Hindernisse aber auf der Wanderschaft ins Land der ewigen Verheißung legt der Ordensmann die Fesseln ab, welche ihn an die Güter der Welt binden: er verzichtet auf dieselben, nicht als ob er im Verzichte selbst, in der Weltflucht sein Lebensideal erblickte, sondern weil ihm dieser Verzicht den Weg zu Gott, die Hingabe an ihn durch freie Betätigung der Liebe erleichtert[7], ganz im Geiste des „Evangeliums“, das nach Harnack „die Liebe verlangt und entbindet“[8].

---

loquendi apparet, quod consilia sunt quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem. Thomas 2, 2, qu. 184, a. 3, ad 1; vgl. 2, 2, qu. 188, a. 7 und De perf. vitae spirit. c. 17.

[1] Den ausführlichen Nachweis siehe bei Denifle 146 ff.

[2] Nicht bloß im Jesuitenorden, sondern in jedem Orden ist alle Aszese, alle Weltflucht nur Mittel zum Zweck, aber nicht, wie Harnack vom Jesuitenorden behauptet, „um die Welt zu beherrschen, politisch durch die Kirche zu beherrschen“ (Das Mönchtum 45), sondern um zu vollkommener Liebe zu gelangen.

[3] De div. s. 22, n. 1, p. 595. [4] Ebd.

[5] An non merito coronabitur, qui sic certaverit, mundum abiciens promittentem, irridens inimicum tentantem et, quod gloriosius est, de semetipso triumphans et crucifigens concupiscentiam prurientem? In fest. omn. Sanct. s. 1, n. 15, p. 462.

[6] De div. s. 15, n. 1, p. 577; vgl. Thomas 2, 2, qu. 184, a. 5: Religiosi enim se voto astringunt ad hoc, quod a rebus saecularibus se abstineant, quibus licite uti poterant ad hoc, quod liberius Deo vacent.

[7] Vgl. Thomas 1, 2, qu. 108, a. 4: Consilia oportet esse de his, per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum, vgl. 2, 2, qu. 186, a. 1 ad 4. [8] Harnack, Das Wesen des Christentums 56.

Während der Christ in der Welt „auf dem Viergespann fährt und vierspännige Lasten mit sich führt, deshalb oft auf Umwegen die Höhen umgeht und sehr häufig die Bergsteilen hinabstürzt, sodaß er kaum sein Ziel erreicht", nimmt der Ordensmann den kürzesten Weg „über den Gipfel des Berges selbst, dem zuliebe, der über dem Untergang aufstieg" (Ps 67, 5). „Glücklich ihr, die ihr euch und das Eurige ohne alle verstohlene Ausnahme verlassen habt!" [1]

Das Verlassen der Welt und seiner selbst vermittels der Gelübde aber betrachtet Bernard keineswegs schon als Vollkommenheit, sodaß jeder vollkommen wäre, der das getan. Das christliche Lebensideal besteht nach seiner Auffassung weder in Weltflucht noch in Weltsucht, sondern, wenn es gestattet ist, dieses Wortspiel zu gebrauchen, in Weltzucht, d. h. in Zucht der eigenen Innenwelt nach dem Vorbilde Christi vermittels Nachahmung seiner Tugenden. Darum ist ihm die Befolgung der drei Räte mit allen äußeren Strengheiten monastischer Aszese d) nicht Selbstzweck, sondern Mittel und Weg zu einem höheren Zwecke [2].

Der Tourist, der einen steilen Berg ersteigen will, legt sein Gepäck nicht ab, bloß um es abgelegt zu haben, sondern um von ihm nicht niedergezogen zu werden und um leichter vorwärts zu kommen. Der Ordensmann entsagt der Welt und dem Eigenwillen, um durch die Schwerkraft derselben nicht in die Sünde hinabgezogen zu werden, sondern um die Kraft seiner Affekte frei, ungeteilt und unbelastet dem Aufstieg zu Gott widmen zu können.

Das Ablegen bedeutet unmittelbar nur eine negative Tätigkeit; es stellt den Touristen noch nicht auf den Gipfel des Berges, sondern erleichtert ihm nur den Aufstieg. Und der Ordensmann? Er verläßt alles, um seinem Heiland desto vollkommener nachfolgen zu können. Und nur das letztere ist wesentlich: in der Nachfolge Christi also besteht die Vollkommenheit des Ordensmannes und jedes Christen.

Diesem Zwecke dient als Mittel, „als günstigste Lebensform" [3] das Ordensleben. Wie bereits gezeigt [4], findet der Abt von Clairvaux den Inhalt des Ordensgelübdes ausgesprochen in dem apostolischen Worte: Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te (Mt 19, 27), also in zweierlei Leistungen: im Verlassen der Weltgüter insgesamt und in der Nachfolge Christi. Mit dem hl. Hieronymus war auch Bernard der Meinung, „daß es nicht genügt, nur zu verlassen", sondern daß hinzukommen muß die Nachfolge Jesu, die „das eigentlich Vollkommene ist" [5].

Warum nämlich verläßt der Ordensmann alles und vertauscht den Reichtum mit der Armut? Warum verläßt er auch sich selbst im Gehorsam? „Er tut es um Christi willen, weil auch er alles uns zuliebe verlassen hat"; weil er „erfüllt ist vom Willen ihm nachzufolgen, wo immer er hingeht" [6].

---

[1] De div. s. 22, n. 1, p. 595.

[2] „Alle äußeren Werke und Leistungen, auch die Enthaltungen und Opfer des aszetischen Lebens sind gleichsam nur der Stoff, den die Liebe beseelt und verklärt, sind ‚Mittel', deren sie sich zu ihrem Fortschritt bedient." Mausbach 114.

[3] Schell, Christus 64. [4] Vgl. S. 35 A. 3.

[5] Vgl. Hieronymus super Mt 19, 27, lib. 3 c 2 Loquitur confidenter: Reliquimus omnia. Et quia non sufficit tantum relinquere, iungit quod perfectum est: Et secuti sumus te. Vgl. Thomas 2, 2, qu. 184, a. 3 ad 1.

[6] Homines bonae voluntatis, qui Christiana voluntate divitias paupertate commutaverunt vel etiam non habitas tamquam habitas contempserunt, relinquentes

Dem Herrn aber folgt man, wie Bernard [1] im Anschluß an den hl. Ambrosius sagt, „nicht mit körperlichen Schritten, sondern mit den Affekten des Geistes“.

Mit dem Herzen muß der Ordensmann heraus aus der Welt, mit dem Herzen dem Herrn nachfolgen: „Abkehr von der Welt und Zukehr zu Gott“, was Harnack in vermeintlichem Gegensatz zu katholischer Auffassung als entscheidenden Punkt des christlichen Lebens glaubte betonen zu müssen [2], ist eben nach katholischer Lehre der Zweck des Ordenslebens; noch korrekter ausgedrückt müßte der Satz freilich lauten: Hinkehr zu Gott vermittels Abkehr von der Welt; auswandern mit seinem Herzen aus dem Ägypten dieser Welt, um Gott, die ewige Heimstätte der Seelen, liebend zu suchen.

e) Darum hält der hl. Bernard die bloß körperliche Trennung, die bloß äußerliche, lokale Weltflucht nicht für hinreichend; er verlangt innere Herzenslosschälung. Illi qui, quamvis Aegyptum fugerint, tamen ad quaeque Aegyptia tenerrime resuspirant, viam civitatis habitaculi non invenerunt; sed voluntatum suarum gravissimis sarcinis praegravati, vel cum onere, vel sub onere cadunt, ut vix ad cursum perveniant destinatum [3]. Es ist klar, daß diese innere Herzenslosschälung von der Welt, „die innere Weltbefreiung“ [4] auch geübt werden kann ohne lokale Trennung, also von einer Person, die mitten im Getriebe der Welt steht; freilich nur schwer wird „das Herz unbefleckt bewahrt von der Welt“ im ständigen Umgang mit ihr, und darum eben zieht sich der Ordensmann aus ihr soweit möglich zurück.

Aber er weiß, daß nicht die physische Trennung von den Weltgütern, der Eintritt ins Ordenshaus und das Anziehen des Ordenskleides [5] es ist, was den Ordensmann, was ihn gar vollkommen macht, sondern die moralische, innere Losschälung und der Eintritt in den Ordensgeist.

Darum unterscheidet der Heilige wohl zwischen den äußeren Einrichtungen und dem inneren Wesen und Kern des Ordenslebens, zwischen dem äußeren Kleid — den Ordensgelübden, Ordensobservanzen und Ordenshabit — und dem inneren Kleid oder Schmuck des Ordensmannes, welcher darin besteht, daß er „Christum anziehe und seinem Bilde sich gleichförmig mache durch Nachahmung seiner Tugenden“. Das äußere Kleid, die Ablegung der Gelübde und die äußere Beobachtung der Ordensdisziplin, das Tragen des Ordenskleides usf. ist wertlos ohne diesen inneren Schmuck, dem alles äußere zu dienen hat. „Ein großer Mißbrauch!“ ruft er deshalb aus; „ihre Hauptsorge ist, den Leib nach der Regel zu kleiden, während man entgegen der Regel die Seele ihres Schmuckes entkleidet. Mit solchem Eifer ist man um Tunika und Kukulle besorgt, daß keiner als Mönch gilt, dem sie fehlen; warum aber verschafft man nicht ebenso dem Geiste Frömmigkeit und Demut, die doch wahrlich geistliche Gewänder sind. Als ob die

---

omnia propter ipsum, sicut et ipse reliquit omnia propter nos, sequuntur eum, quocumque ierit. In fer. IV. hebd. sanct. n. 12, p. 269.

[1] Vgl. § 2, S. 24 A. 4. Der hl. Ambrosius bemerkt zu den Worten des Herrn an Matthäus: Sequere me (Lc 5, 27): Sequi iubet non corporis gressu, sed mentis affectu. Expos. in Evang. sec Luc. l. 5, n. 16. Edit. Maur. I 1359.

[2] Vgl. Harnack, Das Wesen des Christentums 105 f, und Höveler 21.

[3] De div. s. 22, n. 1, p. 595.

[4] Vgl. Schell, Christus 64 f.

[5] Vgl. die entgegengesetzten Behauptungen Luthers bei Denifle 153 f.

Demut im Pelzmantel nicht besser wäre als der Hochmut in der Tunika.“ [1] Trotz örtlicher Trennung kann der Ordensmann „nach Ägypten zurückkehren mit seinem Herzen“ [2].

Das nun ist es, was Bernard den Cluniazensern, nicht ihrem Orden, denn der sei gut, wohl aber seinen Mitgliedern, und zwar zum Besten des Ordens, glaubt vorhalten zu sollen: sie seien weit entfernt „von den frommen Mönchen in den Tagen des hl. Antonius, die mit solcher Begierde voneinander das Brot der Seele in Empfang nahmen, daß sie die körperlichen Speisen fast völlig vergessen und meist den ganzen Tag mit nüchternem Magen, aber nicht mit nüchternem Geist zugebracht haben“ [3]. Es könne ihnen der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß sie in vielen Dingen einem gewissen Luxus verfallen seien und damit einer Umkehrung der rechten Ordnung, welche verbiete, „das Fleisch zu lieben und den Geist zu vernachlässigen, dem Leibe alles und der Seele nichts zu geben“.

Es mag gewiß zugegeben werden, daß der hl. Bernard, der ein außergewöhnlich strenges Leben in Clairvaux eingeführt und selbst im Gotteshaus und Gottesdienst auf alle äußere Schönheit und allen Schmuck verzichtet hat, in seiner Kritik in einzelnen Punkten zu weit ging [4]. Immerhin deuten die übrigens interessanten Detailangaben über ihre Speisen [5] und Getränke [6], ihren Kleiderluxus [7] und äußeres prunkvolles Auftreten [8], vielleicht auch die Pracht, mit welcher sie Kirchen [9] und Kloster [10] zu schmücken suchten, auf einen gewissen Nachlaß der ursprünglich strengen Ordenszucht in Clugny hin.

4. Ein laxes Ordensleben aber erschien ihm als Rückfall in die Weltliebe [11] unerträglich. Von jedem Ordensmann verlangt er jene Gesinnung, mit welcher er selbst einst die Klosterschwelle von Citeaux

---

[1] Apologia ad Guilelm c. 6, n. 12, p. 906. Vgl. In cap. Ieiunii s. 2, n. 2, p. 172: Corporis conversio, si sola fuerit, nulla erit. Forma siquidem conversionis est ista non veritas, vacuam virtute gerens speciem pietatis. Miser homo, qui totus pergens in ea, quae foris sunt, et ignarus interiorum suorum putans aliquid esse cum nihil sit, ipse se seducit. . . . Exteriorem quippe superficiem intuens, salva sibi omnia suspicatur, non sentiens vermem occultum, qui interiora corrodit. Manet tonsura, vestis necdum mutata est, ieiuniorum regula custoditur, statutis psallitur horis, sed cor longe est a me, dicit Dominus (Mc 7, 6).

[2] Dom. 6, p. Pent. s. 1, n. 1, p. 337 und De div. s. 22, n. 1. Demnach ist auch Bernard der Meinung, daß auch nach „genereller Verzichtleistung, wie die Mönche sie üben, alles beim alten bleiben kann“ (Harnack, Wesen des Christentums 55), aber doch wohl nur per defectum et abusum.

[3] Apolog. ad Guil. c. 9, n. 19, p. 910.

[4] Vergleiche über seinen Streit mit Clugny Vacandard I 156 ff.

[5] Apolog. c. 9, n. 20. [6] Ebd. n. 21. [7] c. 10, n. 25 und 26.

[8] c. 11, n. 27. [9] c. 12, n. 28. [10] n. 29.

[11] Nos vero, qui iam de populo exivimus, qui mundi quaeque pretiosa ac speciosa pro Christo reliquimus, qui omnia pulchre lucentia, canore mulcentia, suave olentia, dulce sapientia, tactu placentia, cuncta denique oblectamenta corporea arbitrati sumus ut stercora, ut Christum lucrifaciamus, quorum, quaeso, in his devotionem excitare intendimus? . . . An quoniam commixti sumus inter gentes, forte didicimus eorum opera etc. Apolog. c. 12, n. 28.

überschritten. Ingressus est, sagt sein Biograph Gaufrid[1], cum intentione ibi moriendi a cordibus et a memoria hominum et spe delitescendi et latendi tamquam vas perditum. Daß der Ordensmann aller Weltliebe und Weltlust absterbe, erschien ihm unerläßlich notwendig im Interesse des geistlichen Fortschrittes[2]. Denn wer in den Werken äußerer Aszese „sich nicht übt, wird nicht bald homo spiritualis werden. Das Geistliche wird, wiewohl es besser ist als äußere Strengheiten, wenn nicht durch jene kaum oder überhaupt nicht erworben oder bewahrt.“[3] Das „innere“ Kleid der Seele bedarf des „äußeren“ zu seinem Schutze. Das Maß der Aszese zwar mag verschieden sein in den verschiedenen Orden, aber soviel ist unerläßlich für jeden, als zur Erreichung des wesentlichen Ordenszweckes erforderlich ist.

a) Das Kloster soll eine Pflanzstätte aller christlichen Tugenden sein; vor allem aber „eine Schule der Demut“, diese Tugend jedoch hier im umfassenden Sinne genommen als Losschälung des Herzens von allen irdischen Gütern, nicht bloß von der Ehre[4]. Dieser Tugend

---

[1] Bernardi vita prima l. 1, c. 4, n. 19, IV 238.

[2] Habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus sive in immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludit eam. Thomas 2, 2, qu. 188, a. 7.

[3] Neque hoc dico, quia haec exteriora (Werke äußerer klösterlicher Strenge) negligenda sint; aut qui se in illis non exercuerit, mox ideo spiritualis efficiatur: cum potius spiritualia (quamquam meliora) nisi per ista, aut vix aut nullatenus vel acquirantur, vel obtineantur. Apolog. c. 7, n. 14, 907.

[4] Video post spretam saeculi pompam nonnullos in schola humilitatis superbiam magis addiscere, ac sub alis mitis et humilis magistri gravius insolescere et impatientes amplius fieri in claustro, quam fuissent in saeculo. Et quod magis perversum est, plerique in domo Dei non patiuntur haberi contemptui, qui in sua nonnisi contemptibiles esse potuerunt. . . . Video et alios post aggressam Dei militiam, rursus saecularibus implicari negotiis, rursus cupiditatibus terrenis immergi: cum magna cura erigere muros et negligere mores. . . . Itane mundum sibi et se mundo crucifixerunt, ut qui antea vix in suo vico vel oppido cogniti fuerant, modo circumeuntes provincias et curias frequentantes regum notitias, principumque familiaritates assecuti sint? Quid de ipso habitu dicam, in quo iam non calor, sed color requiritur: magisque cultui vestium quam virtutum insistitur? Pudet dicere! Vincuntur in suo studio mulierculae, quando a monachis pretium affectatur in vestibus, non necessitas: nec saltem forma religionis retenta, in habitu ornari, non armari appetunt milites Christi, qui, dum se praeparare ad proelium et contra aereas potestates praetendere paupertatis insigne debuerant, in mollitie vestimentorum pacis potius praeferentes indicium, ultro se hostibus sine sanguine tradunt inermes. Nec aliunde haec omnia mala contingunt, nisi quod illam, quae saeculum deseruimus, deserentes humilitatem, dum per hoc cogimur inepta

soll die Ordensdisziplin unmittelbar[1] dienen. Eine solche Gesinnung aber kann nur die Liebe eingeben, welche in Jesus den Auserwählten ihres Herzens erblickt und ihm allein zu gefallen, ihm ähnlich zu werden sucht und darum alles verläßt, um ihm ganz anhangen zu können.

Die Demut also oder genauer die völlige innere Losschälung von der Welt und sich selbst wird von der Liebe eingeflößt und dient der Vervollkommnung der Liebe.

Die Liebe ist Wurzel, Mark und Frucht, mit einem Wort das Wesen des Ordenslebens, wie sie im Bunde mit Glauben, Hoffnung und den moralischen Tugenden den Inhalt des christlichen Lebens überhaupt bildet.

Darum legt Bernard jedem Orden nur soviel Wert bei, als er mithilft zur Verwirklichung des christlichen Tugendlebens, speziell zur Erhaltung und Mehrung der Liebe.

---

denuo sectari studia saecularium, canes efficimur revertentes ad vomitum. Sup. missus est s. 4, n. 10, II 85.

[1] Der Ordensmann soll innerlich so losgelöst sein von aller Welt, daß er, wie der hl. Ignatius in seiner herrlichen, der Entscheidung über die Berufsfrage dienenden Betrachtung „über die drei Stufen der Demut“ (im oben angegebenen Sinne) sagt, „lieber, sofern es gleichermaßen zum Lobe und zur Ehre der göttlichen Majestät gereicht, um Christus unsern Herrn wahr nachzuahmen, mit dem armen Christus die Armut will und wählt als die Reichtümer; lieber mit dem von Schmach gesättigten Christus die Schmach als die Ehre wünscht; und lieber für albern und töricht um Christi willen, der zuerst als solcher betrachtet wurde, gehalten zu werden verlangt als für weise und klug in der Welt“. (Vgl. Roothaan 197.) Was hier der hl. Ignatius in Worten schlichter Prosa, dasselbe finden wir in folgender Strophe wiedergegeben:

„Lieber arm, als ohne Jesu
Reich an Pracht und Herrlichkeit;
Lieber krank, als fern vom Heiland
Frisch die ganze Lebenszeit;
Ja, viel lieber ungeboren,
Als von diesem Freund getrennt;
Eine Welt bei ihm verloren
Ist Gewinn, wenn man ihn kennt.“

Beyschlag, der bekannte protestantische Polemiker, hat, wie Jul. Baumann in seiner Broschüre: Denifles Luther und Luthertum 42, bemerkt, „diese Verse (der Herrnhuterin Fräulein von Klettenberg) inhaltlich über alle Dichtungen Goethes gestellt“. Und was ist der Inhalt dieser in der Tat schönen Dichtung? Es ist die poetische, wenn auch unbewußte Wiedergabe jener Sätze, mit welchen der hl. Ignatius den Beruf zum Ordensstand kennzeichnet, die Verherrlichung jener vollkommenen Liebe zu Jesu, die das Leitmotiv und Wesen des Ordenslebens bildet, wie wir gezeigt haben.

Ja, er steht nicht an, es auszusprechen: Für einen Christen „wäre es weniger verhängnisvoll, in der Welt zu Grunde zu gehen als im Kloster. Zu Grunde gehen aber muß jeder Mensch, der die Liebe nicht hat, selbst wenn er seinen Leib zum Verbrennen hingegeben hätte“ [1].

Auch in den Regeln und Lebensgewohnheiten seines eigenen Ordens sieht er nur Mittel zur Beförderung des christlichen Tugendlebens. Ist es darum wahr, was die Cluniazenser seinen Mönchen zum Vorwurf machten, daß sie, hochmütig auf ihr äußerst strenges Leben, mit bitterer Verachtung auf die Pelzmäntel und das üppige Leben der Mönche in Clugny hinschauten, „als wären sie allein gerecht und heiliger als alle andern, als lebten sie allein streng nach der Regel, während alle andern Übertreter der Regel [2] seien“, so handeln sie — und Bernard macht ihnen das zum Vorwurf — viel verwerflicher als die Cluniazenser. Denn „nach der göttlichen Regel, von welcher die Regel des hl. Benedikt nicht abweicht, ist das ‚Reich Gottes in euch‘ (Lk 17, 21), d. h. nicht äußerlich in körperlicher Kleidung und Nahrung, sondern in den Tugenden des inneren Menschen“ [3]. Darum ist die Demut im Pelzkleid besser als der Hochmut im rauhen Bußgewand, und seinen Leib mit zusagenden Speisen sättigen ist besser, als den Magen mit Bohnen und den Geist mit Hochmut füllen [4].

Ein Ordensmann, der, „hochmütig auf seine eigene Observanz, andere, die nicht dasselbe beobachten, verkleinert, macht sich einer schlimmeren Übertretung der Regel schuldig. . . . Durch Verkleinerung seiner Brüder erhebt er sich selbst und verliert die Demut; drückt andere nieder und büßt so die Liebe ein: quae sunt procul dubio charismata meliora. Im Falle der Wahl zwischen zwei Mönchen, von denen der eine mehr Demut, der andere mehr äußere Aszese übt, gesteht Bernard ohne jegliches Bedenken demjenigen die Palme

---

[1] Apologia c. 5, n. 10, p. 905. [2] Ebd.

[3] Attendite in regulam Dei, cui utique non dissonat institutio sancti Benedicti. Regnum Dei, inquit, intra vos est (Lc 17, 21), hoc est non exterius in vestimentis aut alimentis corporis, sed in virtutibus interioris hominis. . . . De corporalibus itaque observantiis fratribus calumniam struitis; et quae maiora sunt regulae, spiritualia scilicet instituta, relinquitis, camelumque glutientes, culicem liquatis? Apologia c. 6, n. 12, p. 906.

[4] Tunicati et elati abhorremus pellicias! tamquam non melior sit pellibus involuta humilitas quam tunicata superbia. . . . Repleti deinde ventrem faba, mentem superbia, cibis damnamus saginatos! quasi non melius sit exiguo sagimine ad usum vesci, quam ventoso legumine usque ad ructum exsaturari. Apologia c. 6, n. 12, p. 906.

u, ‚der vom Herrn gelernt hat, sanftmütig zu sein und demütig on Herzen‘ (Mt 11, 29). Wenn wir mit pharisäischer Prahlerei lle Menschen und, was noch hochmütiger ist, selbst solche verachten, ie besser sind als wir, was nützt uns dann die große Kargheit und Rauheit unserer Lebensführung, die auffallende Armut und Verschiedenheit (weiße Farbe) in der Kleidung, die tägliche Arbeit im chweiße unseres Angesichtes, die fortgesetzte Peinigung durch Fasten nd Nachtwachen, kurz unsere einzigartig strenge Lebensweise? Vir müßten denn unsere Werke nur tun, um von den Menschen esehen zu werden. Dann gilt uns das Wort Christi: ‚Wahrlich age ich euch, sie haben ihren Lohn schon erhalten‘ (Mt 6, 5). Und venn unsere Hoffnung auf Christus nur eine diesseitige ist, sind wir ann nicht erbärmlicher als alle Menschen? (1 Kor 15, 19.) Oder ielmehr, geben wir nicht schon diesseits alle Hoffnung auf Christus reis, indem wir im Dienste Christi unsere Ehre nur suchen? Ja, in bejammernswerter Mensch bin ich, wenn ich mit solcher Mühe nd solchem Eifer mich bestrebe, nur nicht zu sein oder vielmehr u scheinen wie die übrigen Menschen! Ich habe zu gewärtigen, veniger zu erhalten oder vielmehr schwerer gekreuzigt zu werden ls alle andern Menschen. Und hätte sich dann, wenn ich so sagen arf, für uns nicht ein bequemerer Weg zur Hölle gefunden? Wenn enn doch einmal dorthin gefahren sein muß, warum wählen wir ns nicht lieber jenen Weg, den die Menge geht, den breiten, der um Tode führt, um so wenigstens aus der Freude und nicht aus rübsal zur Trübsal zu gehen?“ [1]

b) Von diesem hohen Standpunkt aus überschaute Bernard das ielgestaltige Ordenswesen und gewann jene Weitherzigkeit im Urteil, velche ihn, weit entfernt von kleinlicher Eifersüchtelei, auch die brigen Ordensinstitute mit ihren abweichenden Besonderheiten als ollberechtigt und ihre Vielzahl als notwendig anerkennen ließ. Denn verschiedenen Krankheiten entsprechen verschiedene Heilmittel, und

[1] Apologia c. 1, n. 1 und 2, p. 899. Darum ruft er ein dreifaches Weh seinem genen Orden zu für den von den Cluniazensern behaupteten Fall: Vae semel et ae iterum pauperibus superbis. Vae, inquam, vae semel et vae iterum portanbus crucem Christi et non sequentibus Christum, qui nimirum, cuius passionibus articipant, humilitatem sectari neglegunt. Duplici quippe contritione conteruntur, ui huiusmodi sunt, quando et hic temporaliter se affligunt, et in futuro pro inerna superbia ad aeterna supplicia protrahuntur. Laborant cum Christo, sed cum hristo non regnant. Sequuntur Christum in paupertate sua, sed in gloria non onsequuntur. De torrente in via bibunt, sed non exaltabunt caput in patria, ugent nunc, sed tunc non consolabuntur. Apologia c. 1, n. 2 und 3.

den stärkeren gebühren stärkere". Darum „lobe ich alle Orden, wo immer man fromm und gerecht lebt. Den einen (eigenen) umfasse ich im Werke, alle andern in Liebe."[1] „Es ist unmöglich, daß ein Mensch alle Orden oder alle Menschen einen Orden wählen." Man müsse sich also gegenseitig achten, da es sonst kein Plätzchen in der Welt in keinem Stand gäbe, wo man ungestörter Ruhe sich erfreuen könne[2].

Der Ordensstand gehört zum einen Brautgewand Christi, das der Herr seiner Kirche als Erbe hinterlassen. Wie seine Tunika buntfarbig war und gänzlich ungenäht, so bilde die bunte Vielgestalt der Orden einen Schmuck der Kirche, nur müßten sie alle in untrennbarer Liebe zu geistiger Einheit verbunden sein[3]. „Nicht unser Orden bloß und nicht der eurige allein gehört zu jener einen Tunika, sondern unserer zugleich mit dem eurigen; wir müßten denn, was ferne sei, einander beneiden und einander reizen und einander beißen und voneinander aufgefressen werden (Gal 5, 15)."[4] „Da wir also, verschieden, wie wir sind, verschiedene Gaben erhalten, der eine so, der andere aber so, seien wir Cluniazenser oder Cisterzienser, Regularkleriker oder gläubige Laien; jeder Orden, jede Sprache, jedes Geschlecht, jedes Alter, jede Stellung, an jedem Ort in aller Zeit, vom ersten Menschen bis zum letzten: so lasset uns gemeinsam alle zusammentreten zur einen Tunika und aus allen eine werden; aus allen, sage ich, eine; denn wenn auch aus vielen und verschiedenen bestehend, so ist doch ‚meine Taube, meine Schöne, meine Vollkommene' (Hl 6, 8) nur eine. Mithin nicht ich allein, nicht du ohne mich, nicht jene ohne uns beide; sondern wir alle sind jene e i n e, wenn anders wir bestrebt sind, die Einheit des Geistes zu bewahren durch das Band des Friedens."[5]

---

[1] Apologia c. 4, n. 8, p. 903; vgl. Thomas 2, 2, qu. 188, a. 7 ad 1: Quia instrumentum non propter se quaeritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius, quanto maius est instrumentum, sed quanto est magis fini proportionatum; sicut medicus non tanto magis sanat, quanto maiorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo. Sic ergo non oportet, quod religio tanto sit perfectior, quanto maiorem habet paupertatem, sed quanto eius paupertas est magis proportionata fini communi et speciali. Vgl. 2, 2, qu. 188, a. 6.

[2] Apologia c. 3, n. 5, p. 901. [3] Ebd. n. 6. [4] Ebd. c. 4, n. 7.

[5] Ebd. c. 3, n. 6.

Erster Abschnitt.

Die menschliche Natur als Trägerin des geistlichen Lebens.

Erstes Kapitel.

Der Leib und sein Verhältnis zur Seele.

4. Der Mensch als substantiale Vereinigung von Leib und Seele.

Bevor wir das geistliche Leben selbst in seiner Entwicklung arstellen, ist es notwendig, die Grundlage und den Träger des-lben, die menschliche Natur, ihre Teile und ihre Kräfte auf ihre eziehung zu diesem Leben und ihre Befähigung für dasselbe zu rüfen.

1. Mit „den Weisen dieser Welt" definiert der hl. Bernard den enschen als „lebendes, mit Vernunft begabtes, sterbliches Wesen". r ist eine Zusammensetzung zweier, sehr heterogener Teile. Denn was ist erhabener als der Geist des Lebens, und was ist edriger als der Lehm der Erde?"

Dieser „Zusammenschluß sich gegenseitig ausschließender Fak-oren", diese cohaerentia rerum discohaerentium im Menschen wird ıch durch obige Definition der Philosophen zum klaren Ausdruck ebracht. Sie bezeichnen nämlich den Menschen als „wunderbare opula von (unsterblichem) Geist und Tod, als erstaunliche Ver-nigung von Diskretion und Korruption" [1].

Der Gegensatz der menschlichen Wesenskomponenten trat auch der Art der Schöpfung der ersten Menschen zu tage. Während ämlich Gott den Leib aus der Masse der präexistierenden Materie

---

[1] Quid spiritu vitae sublimius? Quid vero humilius limo terrae? Quam pro-cto tam discohaerentium in homine cohaerentiam rerum ipsos quoque sapientes eculi huius arbitror non latuisse, cum hominem definirent animal rationale mor-le. Mirabilis siquidem copula rationis et mortis, mira societas discretionis et rruptionis. In Dedic. eccl. s. 5, n. 7, II 533; vgl. De consid. l. 2, c. 4, I 746.

bildete, wurde „die Seele nicht in Menge erschaffen, sondern eingehaucht zufolge einer ganz besondern Auszeichnung“ [1].

2. Schon die einfache Menschennatur also ist nach Bernard ein Wunderwerk, ja unter den Werken des großen Gottes ist der Mensch das wunderbarste; in ihm hat der Schöpfer mit „unbegreiflicher Kunstfertigkeit und unerforschlicher Weisheit“ [2] „Erdenlehm und Lebensgeist aufs innigste vereinigt“ [3].

Auch an der Art der Vereinigung von Leib und Seele ist der sinnende Geist Bernards, wiewohl er der Philosophie nur ein bescheidenes Maß von Wertschätzung entgegenzubringen pflegt, nicht völlig achtlos vorübergegangen. „Die Seele kann nicht in einem körperlichen Raum sein. Darum kann der Leib auch nicht, wie es scheinen möchte, der Ort der Seele sein.“ Damit will Bernard jedoch nur die sog. zirkumskriptive Gegenwart der Seele im Körper leugnen. Als geistige Substanz ist die Seele unteilbar, weil sie keine quantitative Größe hat; sie hat kein Nebeneinander von Teilen wie die körperlichen Dinge, sondern nur eine Vielheit wandelbarer, in ihrer Leistungsfähigkeit begrenzter Kräfte. Da nun aber „der Ort einer jeden Sache die Grenze ihrer Substanz ist“, so ist klar, daß die Seele an sich keinen Ort einnimmt und nur gemessen wird nach der beschränkten Leistungsfähigkeit ihrer Kraft. Sie erstreckt sich so weit, als ihre Kraft sich erstreckt [4]. Mit dem Körper vereinigt, kann sie sich demnach weder auf die einzelnen Teile des Körpers zerteilen, noch auch innerhalb des menschlichen Leibes einen bestimmten Punkt einnehmen, wo allein sie ihn berührte und mit ihm verbunden wäre. Vielmehr dehnt sie sich selbst und ihre Kraft auf den ganzen Körper aus, soweit derselbe ihrem Einfluß unterliegen [5] kann, ohne aber sich selbst dadurch räumlich auszudehnen. Folglich ist sie im ganzen Körper und in jedem einzelnen Teile desselben ganz und ungeteilt (definitive Gegenwart) [6]. Nur in diesem Sinne leugnet Bernard, daß die Seele „vom Körper umschlossen sei“; denn

---

[1] In Nat. Dom. s. 2, n. 1, II 119 f.

[2] In ps. 90, s. 14, n. 1, II 239.

[3] In Nat. Dom. s. 2, n. 1, II 119 f.

[4] Locus siquidem unicuique rei finis est suae substantiae. Substantia vero animae in ratione, in memoria, in consilio, in iudicio ceterisque similibus est: quae omnia suo quoque fine clauduntur. De div. s. 86, n. 2, II 703.

[5] Vgl. hierzu Kleutgen II 517 f.

[6] Vgl. Thomas, Summa contra Gentiles l. 2, c. 72.

ie nährt (vegetat) ebenso das Äußere wie das Innere; ist ebenso in er Oberfläche der Haut wie in den innersten Eingeweiden zugegen [1].

Indem der Heilige hier die eine Seele zugleich als Quelle des ntellektiven, sensitiven und vegetativen Lebens bezeichnet im Gegenatz zum Trichotomismus und sie mit dem Leibe zu einer [2] Substanz erbunden sein läßt, kommt er mit den Bestimmungen des Vienenser [3] Konzils über diesen Gegenstand in den wesentlichen Moenten überein.

§ 5. Der Leib und seine Bedeutung für die Seele in ihren drei Lebenszuständen.

1. Unter den vielfachen Wohltaten, wofür der Mensch seinem chöpfer und Herrn Dank schuldet, zählt Bernard, und zwar nicht n letzter Stelle, das Geschenk des Leibes auf. Parumne tibi videtur stud, quia te fecit? Cogita, qualem te fecit: nempe etiam secundum orpus egregiam creaturam. Größer freilich ist der Mensch durch eine mit dem Bildnis ihres Schöpfers ausgezeichnete, mit Vernunft egabte und für die ewige Seligkeit empfängliche Seele. Aber nicht loß durch sie allein, sondern ebenso durch seinen Leib ist er creaura egregia, ragt er hoch empor über die andern Geschöpfe rae ceteris creaturis maxime admiranda [4] (sc. creatura).

Der Leib ist das Haus, das Gott der Seele gebaut, und er at es „so zusammengefügt (compegit), gerichtet (aptavit), geschmückt nd geordnet", daß sie mit Ehre und Behagen in demselben wohnen ann entsprechend ihrer Würde.

Freilich ist diese Wohnstätte der Seele keine bleibende. „Das irdische aus dieser unserer Wohnung wird abgetragen." [5] Der Leib ist nur das Zelt der eele während der rasch verstreichenden Saat- und Arbeitszeit des Erdenlebens. t diese Zeit vorbei, so wird dasselbe wieder abgetragen, wie der Apostel lehre 2 Tim 4, 6) [6].

„Auch dem Leibe zwar hat Gott ein hochragendes Haus gebaut, gar schön nd schmuckvoll: diese sinnenfällige, bewohnbare Welt." Diese herrliche Heim-

---

[1] Vgl. De div. s. 186, 1, II 703. [2] Vgl. In Dedic. eccl. s. 5, n. 7, II 533.

[3] Vgl. Denzinger n. 409 und 408, ebenso 621 und 1509.

[4] Vgl. In ps. 90, s. 14, n. 1, II 239.

[5] Vgl. In Dedic. eccl. s. 2, n. 1, II 522.

[6] Vgl. In ps. 90, s. 10, n. 2, 222 und De div. s. 78, II 698. In tabernaculis unt omnes iusti in carne viventes et laborantes; quia tabernacula laborantium unt et militantium. Tabernaculum vero habet tectum, sed fundamento caret et ortabile est; quia iusti in praesentibus non sunt fundati, sed inquirunt civitatem esursum fundamenta habentem.

stätte des Leibes, zwar Fremdland für die Seele, soll eine ständige Mahnung für diese sein, sich mit Hilfe des Leibes und seiner Dienste ein anderes, schöneres Haus zu bauen. „Denn noch hast du zwar ein Haus; aber sei versichert, in Bälde wird es fallen, und hast du nicht zuvor für ein anderes gesorgt, so wirst du dem Wetter und Sturm und dem Froste ausgesetzt sein. . . . Glücklich darum, ja überglücklich die Seele, die da sagen kann: ‚Wir wissen, daß wir, wenn das irdische Haus dieser unserer Wohnung abgetragen wird, ein Gebäude haben von Gott, ein nicht von Menschenhänden gemachtes, ewiges Haus im Himmel' (2 Kor 5, 1). Darum, o Seele, gönne keinen Schlaf deinen Augen, noch Schlummer deinen Wimpern, noch Rast deinen Schläfen, bis du eine Stätte findest für den Herrn und ein Gezelt für den Gott Jakobs (Ps 131, 4 5)."

Hat der Leib der Seele während ihrer Pilgerfahrt in der Fremde als Wohnstätte gedient, und war er ihr ein treuer Diener und Gehilfe in der Aufführung des geistlichen Tempelbaues, so erhält auch er durch Vermittlung der Seele Zutritt und Wohnrecht im ewigen Wohnhause der Seele. Einen Hinweis auf diese erhabene Bestimmung des Leibes findet Bernard in seiner aufrechten Haltung. „Aufrecht und erhobenen Hauptes steht der Hirt da; seine Herde beugt den Kopf und neigt ihn zur Erde. Darum sprach schon der Dichter:

> Pronaque dum spectant animalia cetera terram,
> Os homini sublime dedit [1].

. . . Aus der verschiedenen Gestalt und Haltung von Hirt und Herde soll man den Unterschied zwischen beiden ablesen." [2] „Deswegen nämlich gab Gott dem Menschen ein erhobenes Antlitz, während alle Tiere zur Erde schauen, daß er, seinen Blick zu den Sternen erhebend, dorthin sein Sehnen und Seufzen richte, wo er seine selige und bleibende Wohnstätte erblickt." [3]

2. Wir stehen damit bei der Frage nach der Bestimmung des Leibes. Wie der Leib nur aus der Seele und in Verbindung mit ihr lebt, so hat er seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern lebt für die Seele. Ihr soll er in all seiner Tätigkeit untertan sein und als Werkzeug dienen zur Erreichung ihrer Ziele.

Bernard unterscheidet drei verschiedene Zustände (status) der Seele mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zum Leibe: die Seele

---

[1] Ovid. Metamorph. l. 1, v. 84 u. 85.

[2] De div. s. 100, II 727. Vgl. Augustinus, Liber de div. quaest. 83, qu. 51, n. 3, VI 20.

[3] Nam propter ea os homini sublime dedit, cum prona utique spectent animalia cetera terram, ut attollens ad sidera vultus illo suspiret, ubi tam beatam et perennem conspicit mansionem. In fest. S. Martini n. 4, II 492.

in Vereinigung mit dem Leibe, die Seele nach Ablegung des Leibes und die Seele nach der Wiederaufnahme des Leibes[1].

Auf jeder dieser Stufen soll der Leib Werkzeug, Gehilfe der Seele sein zum Guten und ist es tatsächlich, wenn diese selbst Gott in Liebe untertan ist. Denn dem Gottliebenden gereicht alles, auch der Leib, zum Guten: im Zustand der Schwäche nämlich dient er der Seele zur Auswirkung der Buße, im Tode verhilft er ihr zur Ruhe, nach der Wiedererweckung trägt er bei zu ihrer Vollendung[2].

Indes müssen wir diese Dienste im besondern behandeln.

a) Die Vereinigung von Geist und Leib zur einen menschlichen Natur ist in sich ein erstaunliches Werk der göttlichen Schöpfermacht. Sie offenbart ebensosehr die Größe der Güte und Weisheit Gottes, als sie den Menschen an seine eigene Größe mahnt und ihm ständig die Worte zuruft: „Agnosce, o homo, dignitatem tuam, agnosce gloriam conditionis humanae![3] Denn mit der sichtbaren Welt hast du den Körper gemeinsam." Und das ziemt sich für ihn, der „über die ganze Masse der körperlichen Kreaturen gesetzt ist, daß er nach einer Seite ihnen ähnlich sei", daß er aber anderseits auch „etwas Erhabeneres in sich trage, was ihn über allen Vergleich mit den übrigen Geschöpfen hinaushebt"[4].

Diese ganz eigenartige Zusammensetzung der Menschennatur aus so ganz heterogenen Faktoren prägt sich nun dem ganzen Leben und Handeln des Menschen auf und kommt besonders scharf zum Ausdruck im sittlichen Leben: in jenem Gegensatz zwischen gut und bös, in jener „Verworfenheit einerseits und dem vielfältigen Guten anderseits oft in ein und derselben Person, so daß man wohl verwundert ausrufen möchte: Wie ist doch eine Vereinigung solch entgegengesetzter Dinge nur möglich? . . . Doch wirst du dich nicht wundern, vielfach so unähnliches in der menschlichen Handlungsweise (in humanis qualitatibus) zu finden, wenn du bedenkst, welch ein Unterschied der Naturen in seiner Substanz vereinigt erscheint."[5]

---

[1] Tres sunt status animae: in corpore, posito corpore, recepto corpore. De div. s. 106, n. 1, II 732.

[2] O quam verum locutus est qui dixit: Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum (Rom 8, 28). Valet Deum diligenti animae corpus suum infirmum, valet et mortuum, valet et resuscitatum: primo quidem ad fructum poenitentiae, secundo ad requiem, postremo ad consummationem. De dil. Deo c. 11, n. 30, I 993.

[3] Nach Leo, serm. de Nat. Domini. [4] In Nat. Dom. s. 2, n. 1, II 120.

[5] In Dedic. eccl. s. 5, n. 7, II 534.

In die Mitte gestellt zwischen dem Höchsten und Niedrigsten, durch die Komposition seines Wesens, dem Sinnlichen und Geistigen zugleich angehörig, kann der Mensch dem einen oder andern vorherrschend sich hingeben[1]. „Wo sein Schatz ist, da ist auch sein Herz“ (Mt 6, 21). „Durch ihre ungeordnete Liebe zum Fleische und durch ihre Angewöhnung an den Leib kann die Seele so tief sinken, daß sie nichts anderes mehr als Körperliches zu sinnen im stande ist . . . . So sehr ist sie mit dem Irdischen verknüpft und mit allen Fasern verwachsen, daß sie ihr eigenes Antlitz nicht mehr zu sehen vermag . . . und wähnt, ihre Form sei das Erdenbild, das sie trägt.“[2]

Aus diesen Bemerkungen ergibt sich, daß die Synthese der Menschennatur aus Geist und Fleisch die Wurzel heterogener Strebungen ist in unserem Innern. Denn eine doppelte Schwerkraft zieht den Menchen, aufwärts ins Geistige und abwärts ins Sinnliche und Fleischliche, und beide stehen naturgemäß im Widerstreit, so daß der Leib eine Quelle von Kämpfen und Gefahren wird für die Seele. „Das Fleisch gelüstet wider den Geist, und der Geist gelüstet wider das Fleisch“ (Gal 5, 17).

b) Indes ist es notwendig, etwas näher auf den Charakter der Verbindung zwischen Leib und Seele im allgemeinen einzugehen, um ihre Folgen für das geistliche Leben im einzelnen besser würdigen zu können.

Das Verhältnis des Leibes zur Seele während des irdischen Lebens vergleicht Bernard sehr gerne und zutreffend mit dem Verhältnis des Weibes zum Manne in der Ehe. Die Seele soll „ihr Fleisch nicht hassen, sondern lieben; denn es ist ihr zur Hilfe gegeben und ist vorbereitet, teilzunehmen an ihrer ewigen Seligkeit. Aber sie soll ihr Fleisch so lieben, daß es nicht den Anschein haben könnte, als wäre sie selbst ins Fleisch versunken . . . . Die Seele mag ihr Fleisch lieben, aber weit mehr noch ihre eigene Seele (die göttliche Liebe) bewahren: Adam mag seine Eva lieben, aber er liebe sie nicht so, daß er auf ihre Stimme mehr hört als auf die Stimme Gottes. Ist es ja doch für sie selbst nicht zuträglich, so

[1] Vgl. hierzu Augustin., In Ioan. Evang. Tract. 18, n. 7, tom. II, p. II, pg. 433. Alia vita terrena, alia vita coelestis; alia vita pecorum, alia vita hominum, alia vita angelorum. Vita pecorum terrenis voluptatibus aestuat, sola terrena conquirit. . . . Vita angelorum sola coelestis. . . . Vita hominum media est inter angelorum et pecorum. Si vivit homo secundum carnem, pecoribus comparatur; si vivit secundum spiritum, angelis sociatur.

[2] De div. s. 86, n. 2, II 703.

geliebt zu werden, daß man ihr durch Ersparung der väterlichen Zuchtrute den Zorn der ewigen Verdammnis aufhäufe."[1]

c) Aus zwei Gründen muß diese Vergleichung als sehr zutreffend bezeichnet werden:

Die Seele ist, wie auch die Definition des Viennense andeutet, der gebende, bestimmende, aktive, der Leib der empfangende, bestimmte, passiv sich verhaltende Teil in dieser Verbindung. Der Leib nämlich verdankt nach Bernard der Seele drei hauptsächlichste Güter in der Zeit seiner Erdenpilgerschaft: Belebung, Empfindung und Leitung[2]. Ohne die Seele wäre der Leib ein truncus insensibilis, empfindungslos wie ein Holzklotz. Von der Seele stammt seine Schönheit, von der Seele sein Wachstum, von der Seele die Klarheit seines Blickes und der Wohlklang seiner Stimme, auch alle Empfindung endlich stammt von der Seele."[3] Sie verleiht dem Auge Sehkraft, dem Ohr Gehör; sie ist es, welche der Zunge das Wort, dem Gaumen den Geschmack und Bewegung den Gliedern mitteilt. „Und wenn etwas von Leben, wenn etwas von Empfindung, wenn etwas von Schönheit in dir ist, so verdankst du es der Seele, diesem Gast in dir."[4]

Das sind indes nur die natürlichen Spenden der Seele an den Leib. Wie das natürliche, so strömt die Seele auch das übernatürliche Leben der Gnade und Heiligkeit hienieden und der Glorie in der andern Welt, das sie selbst von Gott empfängt, über auf den Leib. Denn „heilig sind die Seelen wegen des Heiligen Geistes, der in ihnen wohnt, und heilig sind die Leiber wegen der Seelen"[5].

Es ist einleuchtend, daß die Seele als der spendende und belebende Teil naturnotwendig dem Leibe als dem empfangenden übergeordnet ist. Und auch um deswillen ist obiger Vergleich zutreffend, weil er das Abhängigkeits- und Untertanenverhältnis des Leibes von der Seele charakteristisch zum Ausdruck bringt.

„Das Fleisch nützt nichts, der Geist ist's, der dasselbe lebendig macht. Darum gilt es, das Kostbare vom Wertlosen zu unterscheiden und dem besseren Teil den Vorzug zu geben, indem wir nach dem Geiste wandeln und nicht nach dem Fleische. Das Fleisch muß sich

---

[1] In ps. 90, s. 10, n. 3, II 222. Vgl. In festo omn. Sanctorum s. 1, n. 10, II 458.

[2] Habet quippe anima tria facere in corpore: vivificare, sensificare, regere. De div. s. 84, n. 1, II 701.

[3] In Nat. Dom. s. 2, n. 2, II 120.

[4] De adv. Dom. s. 6, n. 4, II 53.

[5] Vgl. In adv. Dom. s. 6, n. 1, II 52; und In Dedic. eccl. s. 1, n. 1, II 519.

bekehren zum Geiste, so daß es ihm diene, nicht umgekehrt, sich bedienen lasse. Der Geist muß seinem Knechte sagen: Komme! — und er muß kommen; Tue das! — und er muß es tun. So nämlich gleicht unser Weib einem fruchtbaren Weinstock und rettet sich selbst durch Gebären von Kindern, d. h. durch gute Werke, wenn anders es im Innern unseres Hauses, an demütigem, verborgenem Orte bleibt. Die Seele aber soll thronen in der Mitte als Gebieter, als Hausvater, als Richter." [1]

Durch treues Zusammenwirken mit der Seele in demütiger Unterordnung unter sie und ihre Ziele soll der Leib zur Übung des Guten behilflich sein und so seine eigene Verherrlichung zusammen mit der Seele vorbereiten und verdienen. „Darum, o Leib, greife der Seele nicht vor. . . . Alles hat seine Zeit (Prd 3, 1). Dulde, daß die Seele für sich wirke, oder vielmehr wirke auch du mit ihr. Denn wenn du mit ihr leidest, wirst du auch mit ihr herrschen. Wofern du aber ihre Wiederherstellung hinderst, hinderst du deine eigene. Denn du kannst nicht wiederhergestellt werden, bevor Gott sein Bild in ihr wiederhergestellt sieht. Einen edeln Gast besitzest du, o Fleisch, edel gar sehr, und dein ganzes Heil hängt ab von dem seinen. So erweise denn Ehre einem solchen Gaste. Denn du wohnest in deiner Heimat, die Seele aber in der Fremde und Verbannung und ist bei dir zu Gaste. . . . Achte nicht auf Unbilden und Beschwerden, wenn nur dein Gast ehrenvoll wohnt bei dir. Es ist eine Ehre für dich, um seinetwillen einstweilen aller Ehre zu entsagen." [2]

d) Der Leib kann aus sich allein „sein eigenes Heil nicht wirken, wohl aber das Heil der Seele verhindern" [3], wenn er, statt demütig zu dienen, sich auflehnt gegen den Geist und seiner Leitung sich widersetzt. Ein solcher **Widerspruch zwischen Geist und Leib** ist möglich. Denn die Herrschaft der Seele über den Leib und seine Kräfte ist keine unumschränkte, unwiderstehliche: ihr principatus ist, wie die Scholastik nach Aristoteles treffend sich ausdrückt, kein principatus despoticus, wie der Tyrann gebietet über willenlose Sklaven —, so gebietet die Seele wohl über die Glieder des Leibes, nicht aber über die inneren Kräfte des sinnlichen Begehrens —, sondern ein principatus politicus [4], eine Herrschaft, wie sie geübt wird über freie Bürger, die zwar zum Gehorsam verpflichtet sind, aber nicht in allweg sich fügen.

Und auch diese Seite im Untertanenverhältnis des Leibes ist treffend illustriert durch die Analogie der Ehe. In williger und

[1] De div. s. 23, n. 1, II 600. [2] In adv. Dom. s. 6, n. 3, II 53.

[3] Ebd.

[4] Vgl. Thomas s. 2, qu. 17, a. 7. Ratio praeest irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur.

freudiger Unterordnung als Gattin soll der Leib dem Geiste dienen, nicht mit Knechtung als Sklave. „Nicht nach Willkür soll er mit dem Leibe schalten und seine Überlegenheit ausnützen, wie die Weisheit der Kinder dieser Welt zu tun pflegt, wenn das Hohe mit dem Niedern sich verbindet. Der Stärkere tritt den weniger Starken nieder (conculcat), der Weise spottet des Ungebildeten, der Schlaue betrügt den Einfältigen, der Mächtige verachtet den Schwachen. Nicht so in deinem Werke, o Herr; nicht so in deiner Vermischung; nicht dazu hast du den Geist dem Lehm, das erhabene dem niedern, das würdige und bedeutende dem verächtlichen und wertlosen Geschöpfe beigesellt“[1].

e) In der Möglichkeit des Widerstrebens unserer niedern, sinnlichen Kräfte gegen die Forderungen der Vernunft und des göttlichen Gesetzes ist die Verdienstlichkeit der tatsächlichen Unterordnung und damit die Teilnahme des Leibes am Lohne der Seele begründet. Aber diese selbe Möglichkeit bedingt auch vielfachen, tatsächlichen Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch. Die Liebe, „welche die gütige Hand des Schöpfers dem Menschen eingegeben“[2], bewirkte eine „starke Vereinigung“ zwischen beiden Hälften der Menschennatur. Sie war das göttliche „Siegel, durch welches diese Verbindung fest geschlossen war“. Nunc autem . . . disruptum est sigillum et unitas dissipata est. . . . Fracto sigillo sequitur amarum discidium, triste divortium.[3]

Seit der Erbsünde und durch sie hervorgerufen, besteht gleichsam zwischen Leib und Geist Ehezwist, geht ein Riß durch die menschliche Natur. „Der Geist des Menschen ist hochgemut, sein Verlangen steht nach oben: cupidi sumus ascensionis, exaltationem concupiscimus omnes[4]. Gleichzeitig aber zieht der Leib die Seele nieder in sein Land, und übermächtig, wie er ist, erdrückt er die Fremde. Denn er ist zum Bleigewicht geworden; freilich aus keinem andern Grunde, als weil die Sünde auf ihm sitzt. Denn der Leib beschwert die Seele, deshalb nämlich, weil er verweslich ist (Weish 9, 15); verweslich aber ist er, oder vielmehr er ist sogar tot nach dem Zeugnis des Apostels (Röm 8, 10) um der Sünde willen.“[5]

f) „Eine Last, ein Gefängnis“[6] ist der Leib geworden für die Seele durch die Sünde. Sie versetzte den Menschen in die beklagenswerte Lage eines Mannes, der, an Händen und Füßen gebunden, nach verschiedenen Richtungen auseinandergezogen wird. Zwar würde dieser Zwiespalt in der Menschennatur sich finden

[1] In Nat. Dom. s. 1, n. 2, II 120. [2] Ebd. [3] Ebd. n. 3.
[4] In asc. Dom. s. 4, n. 3, II 310. [5] In fest. S. Martini n. 3, II 491.
[6] In ps. 90, s. 8, n. 6, II 213.

auch ohne die Sünde, also in statu naturae purae. Denn „die Substanz, nämlich daß sie Geist ist, und ihre Form, d. h. daß sie vernunftbegabt ist“, ziehen die Seele empor. Gleichzeitig aber würde die Erde ein doppeltes Anspruchsrecht geltend machen: tamquam patria pariter et materia, als Heimat des Leibes und als der Stoff, aus dem er entnommen und dem er naturgemäß entgegenstrebt. Auch im Zustand der reinen Natürlichkeit also würde, wie Bernard mit fast der ganzen späteren Theologie annimmt[1], die Konkupiszenz in unserer Natur sich geltend machen.

Nur scheint er die Möglichkeit offen zu lassen, daß der Geist in diesem Zustande über die Sinnlichkeit leichter Meister geworden wäre[2].

Der Leib nämlich, der auch in sittlicher Beziehung dem Gesetze der Schwere unterliegt und dem stärkeren Einfluß folgt, steht zwischen Geist und sinnlichen Gelüsten — nach einem drastischen Vergleiche Bernards — wie „die Kuh zwischen Bauer und Räuber“ [3].

Würde er eventuell noch, wenn je zwei Stricke ihn nach oben und unten zugleich zögen, in ersterer Richtung folgen, so „wird er, da der Strick, der nach unten zieht, infolge des Hinzutretens der Sünde verdreifacht wurde, wenn nicht auf der Gegenseite die Gnade hinzukommt, nicht zerreißen. Wo aber die Gnade zu Gebote steht, da wird der Strang der Sünde . . . leicht sich lösen“ [4].

Die Sünde also ist es, welche „dem Leib das Übergewicht über die Seele gibt“ und bewirkt, daß „er die Seele herabzog in sein Land und sie hier in der Fremde unterdrückt“ [5].

g) Was versteht nun der hl. Bernard unter der Sünde, welche auf dem Leibe sitzt und ihn niederdrückt?

Etwa die Erbsünde in formellem Sinne als Erbschuld? Fast möchte es scheinen, da er ja ausdrücklich der „Substanz“ des Menschen die „Schuld“ [6] gegenüberstellt.

Oder sollte der Heilige etwa das Wesen der Erbsünde in die Konkupiszenz verlegt und diese selbst als Schuld und Sünde angesehen haben?

An verschiedenen Stellen nennt er die Konkupiszenz tatsächlich Sünde. In seiner Schrift gegen Abälard stellt er der Gnade Christi die Konkupiszenz infolge der Ursünde gegenüber und sagt mit Bezug auf beide: Si mea traducta culpa, cur non mea indulta iustitia? [7]

---

[1] Thomas, In Sent. l. 2, dist. 31, qu. 1, a. 2; Contra Gent. l. 4, c. 52; Kleutgen, Theologie der Vorzeit II 590 u. 593 ff; Schell, Dogmatik II 293: „Dieser Stand wird mit dem Stand des wirklichen Menschen ziemlich übereinstimmend gedacht, nur abzüglich des Schuld- und Strafcharakters, den der Mangel der höheren Vorzüge jetzt an sich hat, und der Gnadenkräfte, welche in allen Menschen zur Erlösung wirksam sind.“ Vgl. Pohle I 464; Pesch, Praelectiones dogmaticae III 113.

[2] In fest. S. Martini n. 3, II 491; vgl. Pohle I 481.

[3] De div. s. 85, II 702.

[4] In fest. S. Martini n. 3, II 491.

[5] Ebd. Vgl. Augustin, De Civ. Dei l. 13, c. 16, n. 1, VII 335.

[6] Scio agit hoc non tam substantia ipsa quam culpa. In fest. S. Martini n. 3, II 491.

[7] De error. Abaelardi c. 6, n. 16, I 1066.

Scheint es sonach nicht, als ob der hl. Bernard in der Konkupiszenz die eigentliche Erbschuld, nicht eine Erbstrafe infolge der Erbschuld erblickte?

Diese mißverständlichen Ausdrücke erklären sich leicht aus dem Gegensatz, in welchem sie gebraucht wurden. Abälard sah in der Erbsünde nur ein Erbübel mit Ausschluß aller individuellen Erbschuld [1]. Ihm gegenüber betont Bernard den Schuldcharakter der Erbsünde, und in diesem Gegensatz nennt er die Konkupiszenz eine culpa traducta wohl in demselben Sinne, wie er auch an andern Stellen nach dem Vorgange des hl. Paulus und Augustinus [2] die Konkupiszenz als Sünde bezeichnet: nämlich ganz im Sinne des Tridentinums, weil die Konkupiszenz aus der Sünde hervorgeht und zur Sünde hinneigt [3].

h) Daß er in der Konkupiszenz die formelle Erbsünde nicht erblickt, ergibt sich schon daraus, daß er einerseits die Taufe als das Bad bezeichnet, in welchem der Mensch von der Erbsünde gereinigt wird [4], während er anderseits die Konkupiszenz „Sünde“ nennt, welche „wir weder fliehen noch zur Flucht bringen können“ [5]. „‚Ich weiß‘, sagt er (nämlich Paulus), ‚daß in mir nichts Gutes wohnt, d. i. in meinem Fleische‘ (Röm 7, 18); und: ‚Ich unseliger Mensch, wer wird mich erlösen aus dem Leibe dieses Todes?‘ (ebd. 7, 24). Er wußte nämlich, daß er nicht früher von jener verderblichen Wurzel, welche in seinem Fleische sich festgesetzt hat, d. h. vom Gesetze der Sünde, das in unsern Gliedern ist, befreit werden sollte, bis er vom Leibe selbst losgelöst würde. Darum wünschte er aufgelöst und bei Christus zu sein (Phil 1, 23); denn er wußte, daß die Sünde, welche zwischen uns und Gott trennt, nicht völlig hinweggenommen werden kann, bis wir vom Leibe befreit werden. . . . Daher sage ich euch, diese Art der Sünde, welche so vielfach uns zusetzt (nämlich die Begierden und schlechten Neigungen), soll und kann niedergehalten werden durch die Gnade Gottes, daß sie nicht in uns herrsche und daß wir nicht unsere Glieder der Sünde zu Gebote stellen als Rüstzeug der Ungerechtigkeit (Röm 6, 13), und darum ist nichts Verdammliches in denen, welche in Christo Jesu sind; aber ausgetrieben wird sie nur im Tode, wenn wir so hin und her gezerrt werden, daß die Seele vom Leibe sich trennt.“ [6]

---

[1] Vgl. Pohle I 481.

[2] (Concupiscentia) modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato factum est . . . et peccatum, si vincit, facit. Augustin., De Nupt. et concupisc. l. 1, c. 23, n. 25, X 293; vgl. Bonaventura: In Sent. l. 2, dist. 31, a. 2, qu. 1 (concl.), n. 6; Opp. omn. ed. PP. ad Claras Aquas II 750, und Thomas, De malo qu. 4, a. 2 c.

[3] Trid. sess. V. Decr. de pecc. orig. n. 5.

[4] Vgl. De Baptismo c. 1, n. 4, I 1033 f.

[5] Hostem hunc crudelissimum nec fugere possumus, anima mea, nec fugare: circumferre illum necesse est, quoniam alligatus est nobis. Pro Dom. V p. Pent. s. 3, n. 5, II 343.

[6] De adv. Dom. s. 6, n. 2, II 52 f. Daher nennt Bernard sehr oft die Konkupiszenz den hostis domesticus, der uns angebunden ist bis zum Tode (Pro Dom. V p. Pent. s. 3, n. 5, II 343), und vergleicht ihn dem Hauptfeind des auserwählten Volkes, dem Jebusäer, den es nicht zu vertreiben vermochte: Velis, nolis, intra fines tuos habitat Iebusaeus (Idc 1, 21); subiugari potest, sed non exterminari. In cant. s. 58, n. 10, II 1060.

i) Wenn mithin die Konkupiszenz auch im Gerechtfertigten bleibt, so kann sie nicht die eigentliche Erbsünde als Schuld sein, sondern sie ist die Folge der erbsündlichen Verschuldung, ist Erbstrafe zum Besten der Seele. „Vielleicht könnte jemand fragen: Wenn in der Taufe zerstört wurde, was wir von unsern Eltern uns zugezogen, warum bleibt in uns noch der Zunder der Begierlichkeit (fomes cupiditatis) und eine Art von Brandfackel der Sünde (velut incentivum quoddam peccati)?" Und er antwortet: Ad humiliandum nos ipsam (sc. concupiscentiam) adhuc patitur (Deus) vivere in nobis et graviter affligere nos, ut sentiamus, quid nobis gratia praestet, et semper ad illius auxilium recurramus [1]. Darum ist der Zustand der Seele, solange sie im sterblichen Leibe weilt, zwar „reich an Mühen, aber auch an Früchten"; indem „der Leib die Seele belastet, unterstützt er sie zugleich" [2]. Der Leib ist ein „notwendiges Mittel zur Übung der Buße. Denn im Leibe können wir Übles leiden und Gutes wirken: leiden nämlich für die begangenen Sünden und wirken für die Erlangung des ewigen Lohnes. Wer also des Leibes entbehrt, ist nicht in der Lage, würdige Früchte der Buße zu bringen." Die im Leibe gewirkte Buße aber ist kurz und leicht: kurz, weil sie mit dem Tode des Leibes zu Ende geht; leicht, weil der Leib an der Last der Buße mitträgt und deshalb die Seele um so viel entlastet, als er selbst belastet wird [3]. Die nach der Taufe zurückbleibende Begierlichkeit soll also nach weisem Plane Gottes ein zwar bitteres, aber segensvolles Buß- und Heilmittel der Seele sein [4].

k) Wenn nun aber die Konkupiszenz keine „wahre und eigentliche Sünde" ist, worin muß die Erbsünde als Schuld sonst gesucht werden?

„Wir alle werden mit sündigem Willen erzeugt, und infolge davon ist unser Wille verdorben, wie von Beulen bedeckt. Deshalb fühlen wir, wenn auch ungern, die vielfältige Lüsternheit der Begierden und gleichsam tierische Regungen. . . . Im Falle des ersten Menschen sind wir alle mitgefallen. Wir sind aber auf einen Steinhaufen gefallen und in Kot: darum sind wir nicht bloß beschmutzt, sondern auch verwundet und schwer erschüttert. Gereinigt können wir zwar rasch werden. Zur Gesundung aber bedarf es einer langen Kur." Die Reinigung wurde vollzogen in der Taufe, welche bewirkt, daß „der Schuldbrief unserer Verdammnis zerstört und die Gnade uns verliehen wird, so daß die Konkupiszenz uns nicht mehr schadet, wenn anders wir uns der Zustimmung enthalten. . . . Aber wer wird die zügellosen Regungen zu brechen, wer den Eiterfluß (pruritum) dieses Geschwürs zu tragen vermögen? Habet Vertrauen: auch hier kommt uns die Gnade zu Hilfe." [5]

„Mit einem sündigen, verdorbenen Willen" also treten wir ins Dasein. Ist aber der Wille Träger der Erbschuld, so kann sie mit der Konkupiszenz, die ihren Sitz in den niederen, sinnlichen Kräften unserer Natur hat,

---

[1] In coena Dom. n. 3 und 5, II 272 und 274.

[2] De diligendo Deo c. 11, n. 31, I 993: Bonus plane fidusque comes caro spiritui bono, quae ipsum aut, si onerat, iuvat, aut, si non iuvat, exonerat; aut certe iuvat et minime onerat. Primus status laboriosus, sed fructuosus; secundus otiosus, sed minime fastidiosus; tertius est gloriosus.

[3] Vgl. De div. s. 106, n. 2, II 732 f.

[4] Trid. sess. V. Decr. de pecc. orig. n. 5.

[5] In coena Dom. n. 3, II 272.

nicht identisch, sondern muß ihrem Wesen nach ein geistiger Akt bzw. Zustand sein. Sie ist ein sittlicher im Entstehen unserer Natur uns mitgegebener Mangel.

Wie kommt es nun aber, daß wir mit diesem Mangel in die Welt treten? „Weil wir im Falle des ersten Menschen alle mitgefallen sind", mit andern Worten: weil wir alle mit Adam gesündigt haben. An der Sünde Adams sind wir alle mitbeteiligt; seine Sünde ist unsere, wenn auch nicht persönliche, so doch Natur- oder Stammessünde. Jener Akt also, durch den wir dem Stamme Adams als neue Zweige eingegliedert werden und an seiner Natur teilnehmen, vermittelt uns auch die Teilnahme an seiner Schuld: es ist der Zeugungsakt, der nicht die wirkende, sondern die werkzeugliche Ursache der Erbsünde ist[1]: die Wirkursache ist die Sünde Adams, an der wir teilhaben durch Teilnahme an seiner Natur, durch Hervorgehen aus seinem Samen vermittels der Zeugung[2].

1) Nun könnte es vielleicht fraglich erscheinen, ob wir mit diesen Sätzen die wirkliche Lehre Bernards wiedergaben angesichts der Tatsache, daß der Heilige den Grund der Übertragung der Erbsünde in die Konkupiszenz der Eltern beim Zeugungsakte zu verlegen scheint. Lautet ja doch das Hauptargument, das er in seinem 174. Briefe an die Kanoniker von Lyon gegen die unbefleckte Empfängnis Mariens geltend macht, dahin: Maria konnte nicht geheiligt werden vor ihrer Empfängnis, weil sie nicht war. Aber auch nicht während derselben, weil „es keine Heiligung gibt ohne den Heiligen Geist", der Heilige Geist aber „mit der Sünde keine Gemeinschaft" habe. „Die Sünde aber war da vorhanden", wo „die sinnliche Lust nicht fehlte", wie bei der Empfängnis Mariens. Diese sinnliche Lust könne man nur in Abrede stellen unter der Annahme, daß Maria vom Heiligen Geist und nicht von einem Manne gezeugt sei, was bis jetzt nicht erhört wurde. Folglich bleibe nichts übrig als die Annahme der Heiligung Mariens nach ihrer Empfängnis im Mutterschoße[3].

Diese ganze Argumentation Bernards ist nur unter Zugrundelegung eines kausalen Zusammenhangs zwischen libido in generatione und Verpflanzung der Erbsünde denkbar. Dann nämlich nur beweist die Lust im Zeugungsakte der Eltern die Unmöglichkeit der gleichzeitigen Heiligung des Kindes, wenn sie in wirklich

---

[1] In coena Dom. n. 3, II 272; vgl. Pohle I 493.

[2] Reatum, quem in conceptione traxerunt etc. c. 174, n. 4, I 334.

[3] An dicitur sanctificatione praeventa, quatenus iam sancta conciperetur, ac per hoc sanctus fuerit et conceptus; quemadmodum sanctificata iam in utero dicitur; ut sanctus consequeretur et ortus? Sed non valuit, ante sancta esse quam esse: siquidem non erat, antequam conciperetur. An forte inter amplexus maritales sanctitas se ipsi conceptioni immiscuit, ut simul et sanctificata fuerit et concepta? Nec hoc quidem admittit ratio. Quomodo namque aut sanctitas absque spiritu sanctificante aut sancto Spiritui peccato cum societas fuit? Aut certe peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit? Nisi forte quis dicat de Spiritu sancto eam, et non de viro, conceptam fuisse; sed id hactenus inauditum.... Si igitur ante conceptum sui sanctificari minime potuit, quoniam non erat; sed nec in ipso quidem conceptu propter peccatum, quod inerat: restat, ut post conceptum in utero iam exsistens sanctificationem accepisse credatur, quae excluso peccato sanctam fecerit nativitatem, non tamen et conceptionem. Epist. 174, n. 7, I 335 f.

ursächlichem Verhältnis zur Sündenvererbung steht, weil nur dann aus dem Vorhandensein der libido auf das der Erbsünde im Kinde ein Schluß zulässig wäre.

Bernard folgte auch in dieser Meinung [1] seinem großen Lehrer Augustin [2], wie der Sentenzenmeister [3] in diesem Punkte den Spuren beider gefolgt ist [4].

Bernard lehrt, wir alle seien in Adam zu Falle gekommen und werden infolgedessen mit sündhaftem Willen erzeugt. Diese Sünde Adams, in welche wir miteinbegriffen sind, hat für uns eine doppelte Folge: Cecidimus super acervum lapidum et in luto: unde non solum inquinati, sed etiam vulnerati et graviter quassati sumus. Es ist dieselbe doppelte Verderbnis, die der hl. Bonaventura als Folge der Ursünde Adams mit den Worten bezeichnet: Corruptio passibilitatis et foeditatis [5]. Auch Bernard legt der ersten Verderbnis die Bedeutung einer bloßen Pönalität bei, die auch nach der Taufe fortbesteht, während der Befleckung des Leibes infolge der Sünde — der Konkupiszenz — die Bedeutung einer Schuld und Strafe zugleich beizumessen ist; soweit sie verschuldet ist, wird sie in der Taufe erlassen: lavamur in baptismo, quia deletur chirographum damnationis nostrae;

---

[1] Vgl. zu diesem Punkte auch: In Quadragesima s. 5, n. 1, II 178.

[2] Augustin., De Nupt. et concupisc. l. 1, c. 24, n. 27, X 293 f. Ipse ille licitus honestusque concubitus non potest esse sine ardore libidinis. . . . Ex hac carnis concupiscentia quaecumque nascitur proles, originali est obligata peccato. Vgl. ebd. c. 22, n. 24, p. 292.

[3] Vgl. Sent. l. 2, dist. 31.

[4] Vgl. Pesch III 133. Jedenfalls hat aber seine Ansicht nichts gemein mit jener Auslegung, welche Gregor von Rimini, Wilhelm von Occam u. a. ihr später gegeben haben, als ob die Sünde Adams in seinem Leibe eine qualitas morbida hinterlassen — etwa gar eine „giftige Qualität“, die vom Apfel durch den verbotenen Genuß auf seine Leiblichkeit übergegangen sei — und durch Generation auf die Nachkommen sich übertrage, wodurch die Befleckung der Seele stattfindet, die mit solchem Leibe sich verbinde.

Schon Thomas und Bonaventura haben in ihren Kommentaren zum Sentenzenwerk des Lombarden dessen Ansicht in durchaus korrektem Sinne interpretiert.

Wir folgen hier der Darlegung Bonaventuras, weil er uns, wenngleich von Thomas nicht wesentlich abweichend, die Auffassung Bernards am treffendsten wiederzugeben und den Sentenzenmeister aus Bernard zu interpretieren scheint.

„Die Sünde hatte im Fleische Adams eine doppelte Verderbnis zur Folge; die eine trägt den Charakter einer bloßen Pönalität an sich; sie hat zur Folge, daß die Seele durch ihre Vereinigung mit dem Leibe leidensfähig wird. Die andere Korruption ist zu charakterisieren als Fehlerhaftigkeit, Verunreinigung (vitiositas, foeditas), welche das Fleisch widerspenstig (rebellis) macht gegen den Geist. Und infolge dieser Verderbnis kontrahiert die Seele die Erbschuld; denn diese Fehlerhaftigkeit hält gewissermaßen die Mitte zwischen Schuld und Strafe und partizipiert in gewissem Sinne an beiden. Aus diesem Grunde nun sagt der Sentenzenmeister . . ., daß aus dem fervor coitus der Eltern und ihrer wollüstigen Begierlichkeit das Fleisch eine gewisse Befleckung kontrahiert bei der Empfängnis, welche die Ursache der Erbsünde ist und mit Recht als Sünde oder Verderbnis des Fleisches bezeichnet werden kann.“

[5] Bonaventura, In Sent. l. 2, dist. 31, a. 2, qu. 1 (concl.); Opp. omn. II 749.

aber als Strafe besteht sie fort, so jedoch, ut nihil nobis concupiscentia noceat, si tamen a consensu abstineamus.

Die Frage ist nur, in welchem Sinne der Heilige in der Konkupiszenz das doppelte Moment der Schuld und Strafe findet und finden darf.

Die Begierlichkeit oder, wie er es nennt, die „Rebellion des Fleisches wider den Geist“ ist ihm nicht selbst die formelle Sünde, sondern die Folge der Sünde und ihre gerechte Strafe: In Adam ist der Mensch widerspenstig geworden gegen Gott: Noluit anima regi a Deo; und die Folge davon? Non queat regere corpus. Si non paret superiori, inferiori cur imperet? Invenit Conditor suam sibi rebellem creaturam: inveniat anima et ipsa aliam legem in membris suis, repugnantem legi mentis suae et captivantem se in legem peccati (Rom 7, 23). Porro peccatum, ut scriptum est, separat inter nos et Deum (Is 59, 2): separet proinde etiam mors inter corpus nostrum et nos. Non potest dividi a Deo anima nisi peccando, nec corpus ab ipsa nisi moriendo. Quid itaque austerius pertulit in ultione, id solum passa a subdito, quod praesumpserat in auctorem? Nihil profecto congruentius, quam ut mors operata sit mortem, spiritualis corporalem, culpabilis poenalem, voluntaria necessariam [1].

Unzweideutig hebt Bernard hier hervor, daß sowohl die Konkupiszenz wie die Pönalitäten des Leibes Folgen und Strafen eines sündigen, widerspenstigen Willens sind.

Aber während im Tode des Leibes nur die Folgen der Sünde, der reatus poenae, der geistliche Tod, angedeutet sind, liegt in der Konkupiszenz ein Hinweis auf die Schuld; die Rebellion des Fleisches wider den Geist ist nicht bloß Folge, sondern auch Zeichen der Rebellion des Geistes wider Gott; ihr Vorhandensein deutet auf das Nichtvorhandensein der Gnade und damit auf den Zustand der Ungnade hin [2]. Sie ist, wie der hl. Thomas [3] in seinem Kommentar

---

[1] Ad milites templi c. 11, n. 19, I 933.

[2] Auch hier folgt Bernard getreu den Spuren Augustins, dessen Lehre vom Wesen der Erbsünde Dr J. N. Espenberger in seiner leider erst nach Abschluß unserer Arbeit uns zugänglichen Schrift „Die Elemente der Erbsünde nach Augustin“ (Mainz 1905) in den Satz zusammenfaßt: „Es besteht die Erbsünde in der Begierlichkeit, soweit an und mit dieser die von der gemeinsamen Ursünde stammende Schuld gegeben ist“ (S. 53).

[3] Der hl. Thomas erläutert die Ansicht des Lombarden in seinem Kommentar zur angegebenen Stelle in folgender Weise: Unter der libido, durch welche die Erbsünde vermittelt werde, könne kein aktuelles ungeordnetes Begehren verstanden sein, da ja der Zeugungsakt ohne jegliche Schuld sei für die Eltern. Auch nicht eine inordinata delectatio sensualitatis sei die Ursache der Erbsünde, welche sich auch dann vererben würde, wenn durch ein Wunder dieselbe sistiert sei. Die Lust der Eltern, welche als werkzeugliche Ursache der Erbsünde zu betrachten sei, müsse vielmehr habituell aufgefaßt werden als inordinatio nimia, ex qua inest nobis pronitas in inordinate concupiscendum. Denn alles Zeugende erzeugt ein in natura simile sibi. Die der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubte und infolgedessen in ihren Seelenkräften ungeordnete menschliche Natur erzeuge Gleichartiges in der Nachkommenschaft. Der fervor coitus werde als Ursache der Sünde bezeichnet, nicht weil er selbst es sei, sondern weil er anzeigt, was die eigentliche Ursache ist. Denn die ungeordnete Ergötzung bei der Zeugung gehe

zum Sentenzenmeister sagt, signum et effectus suam indicans causam: insofern also ist die Erbschuld einigermaßen mit der Konkupiszenz verbunden wie die Ursache mit der Wirkung[1]. Durch die Taufe wird zwar der reatus culpae, der Mangel der Gnade, hinweggenommen, die Konkupiszenz aber bleibt als Strafe. Indem nun jedes erzeugende Wesen etwas in der Natur ihm Ähnliches hervorbringt, liegt in der Konkupiszenz der Eltern beim Zeugungsakt angedeutet, daß die Konkupiszenz auch auf den Nachkommen durch Zeugung sich überträgt[2].

m) Noch erübrigt endlich zur Vervollständigung der Lehre Bernards von der Erbsünde die Frage, inwiefern wir selbst „im Falle des ersten Menschen mitgefallen sind". Der Heilige beantwortet diese Frage mit der dem hl. Paulus entnommenen Parallele zwischen Adam und Christus. Er tut es in einer Polemik gegen Abälard, welcher, wie die Erbsünde zu bloßem Erbübel ohne eigentliche Schuld, so das Erlösungswerk Christi zur bloßen Belehrung durch Wort und Beispiel herabdrückte[3]. Ihm gegenüber macht der Heilige geltend, daß, wie wir alle in Adam sterben, so auch alle in Christo zum Leben erstehen (1 Kor 15, 21—22). Denn mit beiden stehen wir in einem gewissen Zusammenhang, der uns Anteil gibt an ihren Werken: wir haben Anteil an der Sünde Adams und an der Gerechtigkeit Christi; in Adam haben wir alle gesündigt, in Christus sind wir alle gerecht geworden, weil wir alle, in ihnen eingeschlossen, zur Einheit verbunden waren. Demgegenüber machte Abälard geltend: Iustitia sit, cuius est, quid ad te? Bernard antwortet ihm: Sed sit etiam culpa, cuius est, quid ad me? Non convenit filium portare iniquitatem patris et fraternae fieri exortem iustitiae. Er stellt also beide, Erbsünde und Erlösung, nach der Art ihrer Vermittlung einander vollständig parallel. Das Verhältnis Christi zu den Erlösten deutet er an mit den Worten: Caput et corpus unum est Christus. Satisfecit ergo caput pro membris, Christus pro visceribus suis. Folglich muß auch von der Sünde ähnliches gelten: wie wir alle in Christo gerecht werden, weil wir Eines mit ihm darstellen, so sind wir alle in Adam gefallen, weil wir die eine Menschheit in ihm und mit ihm bilden. Adam macht uns zu Sündern in semine, Christus zu Gerechten in sanguine; mit beiden zugleich nämlich stehen wir in Berührung: Non sic illi (sc. Adam) attineo, ut non et isti; si illi per carnem, et per fidem huic; et si infectus ex illo originali concupiscentia, etiam Christi gratia spirituali perfusus sum[4].

---

aus einer Unordnung der Kräfte hervor und deute auf seine Ursache hin, nämlich die Sünde Adams, welche dessen eigene Natur befleckt habe und sie vererbe auf alle von seiner sündigen Person erzeugten Personen. Thomas, In Sent. l. 2, dist. 31, qu. 1, a. 1 4.

[1] Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II 653, wo die ganz parallele Lehre Augustins erläutert wird.

[2] Dionysius Carthus., Comment. in Sent. l. 2, dist. 31, qu. 1; Opp. omn. XXII, Tornaci 1903, 415. Pesch, Praelect. III 143 ff. Pohle I 494.

[3] Ad id solum putet et disputet redigendum (sc. quod Christus fecit et passus est), ut traderet hominibus formam vitae vivendo et docendo, patiendo autem et moriendo caritatis metam praefigeret; ergo docuit iustitiam, et non dedit: so faßt der Heilige die Erlösungslehre Abälards zusammen; ostendit caritatem, sed non infudit, et sic rediit in sua?

[4] De erroribus Abaelardi c. 6, n. 16, I 1066.

n) Der von der Erbsünde belastete, mit Passibilität, Konkupiszenz nd Sterblichkeit bestrafte menschliche Leib beschwert zwar die eele, aber er wird eben dadurch zum Segen für sie: er ist ein verwildertes, mit dem Fluch der Sünde beladenes, von Dornen und isteln der Leidenschaften und bösen Lüste ganz verwachsenes Acker-ld"[1]. Überläßt die Seele ihn seinen Gelüsten, so bleibt er un-uchtbar und wird sich selbst zur Last: denn das Auge wird nicht att vom Sehen, das Ohr nicht voll vom Hören, die Kehle nicht hig vom Genuß usf., auch wenn der ganze Leib in Auge oder hr oder Kehle sich verwandelte[2]. Er wird zur Last für die Seele; enn der üppig gewordene Sklave wird zum Tyrannen, setzt sich lbst auf den Thronstuhl seiner Herrin und stürzt sie in schmäh-che Knechtschaft, indem er sie nötigt, non homini servire, sed nmundo et obscoeno pecori[3]. Wenn die Seele dagegen ihn an ch bringt, ihn vom Unkraut böser Begierden reinigt und fleißig ebaut, kann sie aus ihm „würdige Früchte der Buße" und „herr-che Werke des Heiles" erzielen, mit „denen sie das Himmelreich rlangen kann". „O meine Seele! was lässest du also deinen Acker richt verwildern? Weißt du nicht, was in ihm verborgen liegt?"[4]

3. Einem gerechten Strafurteil Gottes zufolge büßt die Seele uf Erden Gleiches mit Gleichem: die Auflehnung gegen ihren chöpfer und Herrn mit der Strafe der Auflehnung ihres eigenen leisches wider ihre Oberherrlichkeit (Konkupiszenz), und die Trennung on Gott, der ihr das Leben gab, durch Losreißung vom Leibe, dem e das Leben schenkt (Tod).

a) Die Scheidung vom Leibe ist eine harte Strafe auch für en Geist, der seinem „Weibe", seiner „Eva", in Liebe anhängt[5], ber eine wohlverdiente, gerechte Strafe. Denn „aus freiem Antrieb at die Seele das Leben (Gott — durch die Sünde) von sich ge-toßen: sie wollte nicht leben; so sollte sie auch nicht im stande ein, Leben zu geben, wem und wie sie möchte. Sie wollte sich on Gott nicht beherrschen lassen; so sollte sie denn auch die Fähig-eit, über den Leib zu herrschen, einbüßen"[6]. „Daß aber der Tod

---

[1] De div. s. 65, n. 1, II 687. [2] De conversione ad clericos c. 6, n. 10, I 840
[3] In ps. 90 s. 8, n. 5, II 212. [4] De div. s. 65, n. 1, II 687.
[5] Vgl. In festo omn. Sanct. s. 1, n. 11, II 459 und In ps. 90 s. 10, n. 3, II 223.
[6] Peccando voluntarie, volens perdidit (anima) vivere: nolens perdat et vivi-care. Sponte repulit vitam, cum vivere noluit; non valeat eam dare, cui vel uatenus voluerit. Noluit anima regi a Deo; non queat regere corpus. Ad milites empli c. 11, n. 19, I 933.

den Tod auswirkt, der geistige den leiblichen, der schuldbare den strafmäßigen, der freiwillige den notwendigen, ist fürwahr durchaus angemessen.“ [1]

Indes trägt auch der Leib die Strafe seiner Rebellion gegen das Gesetz des Geistes. Die Trennung von der Seele bedeutet für ihn Trennung vom Leben, Tod und Zerfall. Jetzt erst, da die Seele aus dem Leibe ausgezogen ist, zeigt es sich, was sie ihm gewesen [2].

b) Wiewohl Strafe, ist auch die Lostrennung der Seele vom Leibe für beide Teile nicht bloße Strafe. Denn „nicht ohne Vorteil für die Seele wird der Leib zur Ruhe gelegt, wie er auch nicht ohne Vorteil wieder aufgenommen wird“. Auch im Tode bewährt sich der Leib „als guter und getreuer Begleiter des Geistes, der selbst gut ist und getreu gegen Gott“. Wozu aber ist er sterbend der Seele noch dienlich? „Er entlastet sie“, wirkt also sühnend, genugtuend. Denn „kostbar in den Augen des Herrn ist der Tod seiner Heiligen“ (Ps 115, 15). Der „tote Leib verhilft der Seele ferner zur Ruhe“ [3] in Gott. Der Leib ist „die Scheidewand“, welche fallen muß, bevor die Seele Gott schauen kann von Angesicht zu Angesicht. „Von der Fessel des Fleisches befreit, wächst sie um so mehr in der Liebe, je geneigter und ungehemmter sie ist zum Lieben.“ [4] Darum wünschte der hl. Paulus, aufgelöst und bei Christus zu sein. Der Leib ist der Kerker, welcher verlassen werden muß, bevor die Seele zur Vereinigung mit Gott gelangen kann. „Führe aus dem Kerker meine Seele“, spricht deshalb der Psalmensänger (Ps 141, 8), „damit ich preise deinen Namen.“ [5]

c) Dieser wertvollen Dienste in der Zeit ihrer Gefangenschaft erinnert sich die Seele dankbar in den Tagen des Glückes. Auch nach ihrer Trennung noch trägt sie eine natürliche Liebe zum Leibe und darum die Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit ihm in sich. Bevor dieser ihr Wunsch erfüllt ist, kann sie nicht zur höchsten Vollendung, zum völligen Eingehen in Gott, gelangen. „Solange der Tod nicht im Siege verschlungen ist und das ewige Licht nicht von allen Seiten in das Reich der Nacht eindringt und seiner sich vollauf bemächtigt, so daß auch in den Leibern die himmlische Herrlichkeit erstrahlt, können die Seelen nicht völlig ihrer selbst sich entschlagen und eingehen in Gott. Denn auch dann noch

---

[1] Ad milites templi 11, n. 19, I 933. [2] De adv. Dom. s. 6, n. 4, II 53.
[3] Vgl. De dil. Deo c. 11, n. 30 u. 31, I 993. [4] Ebd. n. 31, I 993.
[5] In Nat. Dom. s. 4. n. 10, II 105.

ind sie, wenngleich nicht in Leben und Empfindung, so doch in atürlicher Liebe mit den Leibern verbunden, so daß sie ohne sie veder vollendet sein wollen noch vermögen."

„Mit Recht will die Seele ohne den nicht vollendet werden, on dem sie wohl weiß, daß er in jedem Stande ihr zum Guten)ienste leistete." Sie kann aber auch ohne ihn ihre höchste Voll-ommenheit nicht erreichen, „sonst würde sie nach seiner Gemein-chaft kein Verlangen tragen". „Die (vom Leib getrennte) Seele lüht wohl vom Weine heiliger Liebe, aber noch nicht bis zur völligen 'runkenheit"; denn der Wein ihrer Gottesliebe ist „gemildert und emischt mit jener natürlichen Liebe, derzufolge sie Verlangen trägt ach Wiedervereinigung mit ihrem Leibe, und zwar im Zustande der 'erklärung". Deshalb kann der Zustand völliger Trunkenheit in ·ott nicht eintreten, jener Zustand, „welcher den Geist gänzlich mzustürzen und seiner selbst völlig vergessen zu machen pflegt.)ie Seele aber hat sich selbst noch nicht völlig vergessen, welche och um die Auferweckung ihres eigenen Leibes sich Gedanken 1acht. Hat sie aber dies erreicht, was allein noch fehlte, was ɔllte sie noch hindern, von sich selbst gleichsam hinwegzugehen nd ganz einzugehen in Gott, und in dem Maße sich selbst völlig nähnlich zu werden, als sie Gott ganz ähnlich werden darf?"[1]

In Übereinstimmung mit dem hl. Augustin[2] vertritt der hl. Bernard ie auch von Petrus Lombardus[3], Bonaventura[4] und anfänglich selbst on Thomas[5] geteilte, später aber aufgegebene Ansicht: der Auf-rstehungsleib bringe der Seele nicht bloß eine extensive, sondern ıgleich intensive Vermehrung ihrer Herrlichkeit.

---

[1] De dil. Deo c. 11, n. 30—32, I 993 f. Vgl. In festo omn. Sanctorum s. 3, 1 u. 2, II 469; s. 2, n. 4, II 464 ff.

[2] Vgl. De Gen. ad liter. l. 12, c. 35, n. 68, III 1, 322; Retract. l. 1, c. 14, 2, I 22, wo er die Sache in der Schwebe läßt.

[3] Sent. l. 4, dist. 49. Sine scrupulo credendum est eos (sc. sanctos) habituros aiorem gloriam post iudicium quam ante, quia et maius erit eorum gaudium ... amplior erit eorum cognitio, was dann mit Berufung auf Hieronymus (Comment. Osee 6, 1) und auf Augustin (De Genes. ad liter. l. 12, c. 35, n. 68) begründet wird.

[4] Vgl. In Sent. l. 4, dist. 49, p. 2, qu. 1 concl., IV 1012 f.

[5] Auch Thomas teilte noch in seinem Kommentar zu obiger Stelle des Lom-ırden (qu. 1, a. 4) diese Ansicht, korrigiert sich aber in seiner theologischen ımme, indem er schreibt: Dicendum, quod desiderium animae separatae totaliter iiescit ex parte appetibilis, quia habet id, quod suo appetitui sufficit; sed non taliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum nnem modum, quo possidere vellet. Et ideo corpore resumpto beatitudo crescit n intensive, sed extensive. Summa theol. 1, 2, qu. 4, a. 5 ad 5; vgl. ad 4.

Die Vollkommenheit des Glückes der Seele vor ihrer Wiedervereinigung mit dem Leibe versteht Bernard freilich nicht in jenem abgeschwächten Sinne, in welchem sie später von mehreren Theologen besonders der Franziskanerschule gegen die Dominikaner verfochten wurde, als ob sie im Zustand der Trennung wohl der beglückenden Anschauung der verklärten Menschheit Christi, nicht aber der beseligenden Anschauung Gottes sich erfreute[1]. Bernard nimmt ausdrücklich die visio beata schon vor der Auferstehung des Fleisches an[2]. Nur kann Gott noch nicht alles in allem in der Seele sein, solange sie noch an ihren Leib denkt und für ihn Wünsche hegt[3]. Die Wiedererlangung des Leibes bedeutet mithin für die verherrlichte Seele die Ablegung einer Fessel, welche sie bisher noch an sich selbst einigermaßen gebunden und von Gott zurückgehalten hat, die letzte, ewige Entbindung[4] und Befreiung der Seele zu höchster Liebe und Freiheit der Kinder Gottes[5].

4. Unser göttlicher Erlöser hat während seiner ersten Ankunft seine ganze Sorge der Rettung und Heiligung der Seelen gewidmet. Er war „das Gotteslamm, das die Sünden der Welt hinwegnahm“, „nicht die Krankheiten des Leibes, nicht die Beschwerden des Fleisches“. Die Wiederherstellung des Leibes hat er sich für die zweite Ankunft am Tage des allgemeinen Gerichtes vorbehalten.

Christo, ihrem Haupte, müssen alle nachfolgen, welche durch die Gnade Glieder seines mystischen Leibes geworden sind. Sie sollen demnach die Zeit ihres irdischen Wandels der Rettung und Heiligung ihrer Seele weihen; die Befreiung und Verherrlichung des

---

[1] Über diese auch von Papst Johann XXII. vertretene, im Jahre 1336 aber durch die Konstitution „Benedictus Deus“ von Benedikt XII. verworfene Ansicht (vgl. Denzinger n. 456) siehe Jungmann 178 ff; Bellarmin l. 1, c. 1 (Opp. omn. II 422 ff); Pesch IX 277 f.

[2] Quid autem iam solutas corporibus? Immersas credimus immenso illi pelago aeterni luminis et luminosae aeternitatis. De dil. Deo c. 11, n. 30; vgl. Epist. 374. I 578 f, und In cant. s. 26, n. 3 ff, II 904 ff.

[3] De dil. Deo c. 11, n. 31.

[4] In diesem Sinne erklärt auch der hl. Bonaventura diese Ansicht, wenn er sagt: Concedendum est igitur, quod glorificatio corporis facit ad maius gaudium quantum ad extensionem; facit etiam quantum ad intensionem, non augendo habitum, sed removendo impedimentum (In Sent. l. 4, dist. 49, p. 2, qu. 1 concl., IV 1073).

[5] Die entgegengesetzte Ansicht ist seit Thomas und besonders seit der Konstitution „Benedictus Deus“, welche gleichfalls das Gegenteil zu begünstigen scheint, weitaus vorherrschend. Vgl. die oben (A. 1) angeführten Autoren, besonders Bellarmin l. 1, c. 5, p. 433. Bautz 151 ff.

Leibes ist verschoben[1] auf den großen Tag der Ewigkeit; alsdann wird auch für uns der Grabesruhe des Leibes die Auferstehung, dem Sabbat der ewige Ostertag folgen[2]. Und so geziemt es sich; denn die Seele, welche zuerst gefallen und den Leib mit sich gezogen hat ins Sündenelend, soll auch zuerst befreit werden aus dem Zustand der Sünde und Strafe; erst dann soll der Leib durch sie dem Strafzustand wieder entzogen werden und des gemeinsamen verdienten Lohnes sich erfreuen. Denn das ist die naturgemäße Ordnung, daß der Leib alles, was er an Vollkommenheit besitzt, sei sie natürlich oder übernatürlich, der Seele verdanke[3].

a) Der Auferstehungstag ist mithin Lohn- und Zahltag für den Leib; an ihm wird der „große Familienvater dem getreuen Knechte den Dienstzwang (necessitas serviendi) abnehmen und ihm die Freiheit schenken, ja ihn setzen über alle seine Güter“[4]. Gott wird ihm das doppelte Strafgesetz der Sünde (Konkupiszenz) und des Todes abnehmen. Alsdann wird volle Harmonie zwischen Leib und Seele eintreten, da „jeder Sinn für das Böse“ und damit jeglicher „Konflikt mit der Seele“ aufhören wird; und der Leib wird ganz das Eigentum der Seele werden. Wohl war er dies schon vordem, aber „etwa so, wie die Last Eigentum dessen ist, der sie zu tragen hat, das Gefängnis dessen, der darin schmachtet“[5].

b) Gott setzt den Leib bei der Wiedervereinigung mit der Seele in Freiheit von allen Sündenfesseln, setzt ihn aber besonders auch über seine Güter. „Er erfüllt ihn mit der Majestät Gottes, umkleidet ihn mit der Glorie der Auferstehung, zieht ihm an das Feierkleid der Unsterblichkeit und gestaltet ihn der Herrlichkeit des Leibes Christi ähnlich.“

Vier Eigenschaften nämlich wird der verherrlichte Leib nach der Ähnlichkeit des Leibes Christi an sich tragen: er wird sein unverweslich (incorruptibile), leidensunfähig (impassibile), behend (agile) und der Klarheit des Leibes Christi gleichgestaltet (configuratum corpori claritatis suae).

c) Diese Eigenschaften des Auferstehungsleibes sind nach Bernard nichts anderes als die Umbildung und Verklärung der vier

---

[1] Vgl. De adv. Dom. s. 6, n 1, II 52. [2] Dominica Palm. s. 3, n. 5, II 262.

[3] Vgl. Bautz 160. [4] In ps. 90 s. 8, n. 5, II 212.

[5] Ebd. n. 5 u. 6, II 212 f. Diese völlige Unterwerfung des Leibes unter die Seele betrachtet der hl. Thomas als die eigentliche Ursache der Verklärungseigenschaften des Leibes ganz im Geiste Bernards; nur weicht er in der Erklärungsweise im einzelnen von ihm ab. Vgl. Summa theol. suppl. qu. 83, a. 1. und Scheeben, Die Mysterien des Christentums 652 ff.

Elemente[1], aus welchen nach damaliger philosophischer Auffassung alles Körperliche zusammengesetzt ist, nämlich aus Erde, Wasser, Luft und Feuer.

„Unsere Erde soll die Unsterblichkeit besitzen, so daß sie nicht mehr zu fürchten braucht, wieder zu Staub zu werden. Denn unser Auferstehungsleib stirbt nicht mehr, der Tod wird ferner über ihn nicht mehr herrschen.

„Indes was wird es nützen, wenn es ihm etwa widerfahren sollte, ewig leben zu müssen im Elend und in den Sorgen jener Leidensfähigkeit, derzufolge der verwesliche Leib unablässig belästigt wird und nicht einmal bloß, sondern ständig stirbt? Darum soll sie endlich einmal allseitige Impassibilität besitzen. Von ungeordneten Säften nämlich, sagt man, stammen die Ursachen der Leiden.

„Unser Leib sehnt sich ferner auch nach Leichtigkeit, entsprechend jenem Teile, den er besitzt von der Luft, so daß er nicht mehr von Schwere belästigt wird. So groß also ist die Leichtigkeit und Behendigkeit der Seligen, daß sie, wenn sie wollten, ohne allen Verzug und jegliche Schwierigkeit der Schnelligkeit unserer Gedanken selbst in allweg zu folgen vermöchten.

„Was also fehlt noch zu völliger Seligkeit des Leibes? Einzig die Schönheit. Daß wir auch diese in vollkommenstem Maße besitzen werden, können wir nicht mit Unrecht jenem Teile zuschreiben, den wir vom Feuer besitzen. Denn wir erwarten, wie der Apostel sagt, den Erlöser, der umgestalten wird den Leib unserer Erniedrigung, nachgebildet dem Leibe seiner Herrlichkeit“ (Phil 3, 20—21)[2].

---

[1] In festo omn. Sanctorum s. 4, n. 6, II 474; vgl. Augustin., Enarr. in ps. 6, n. 2, IV 23: Manifestum est autem ad corpus quaternium numerum pertinere propter notissima elementa quattuor, quibus constat; vgl. auch De civ. Dei l. 13, c. 17, n. 1, VII 336.

[2] In festo omn. Sanctorum s. 4, n. 6, II 474 f; vgl. Augustin., De civ. Dei l. 22, c. 20, n. 3, VII 683; ebenso ebd. l. 13, c. 24, n. 6, p. 348 und c. 20, p. 340. Zu Bernards Erklärung vgl. besonders Bonaventura, In Sent. l. 4, dist. 49, p. 2, a. 2, qu. 1c, IV 1016, wo der Heilige nach Prüfung verschiedener Erklärungsversuche der vier Eigenschaften des verklärten Leibes die von Bernard gegebene als sumptio conventior inter omnes, quoniam concordat auctoritati et rationi, erklärt; ersteres nämlich im Hinblick auf die Lehre des hl. Paulus (1 Kor 15, 42 bis 44) und Augustins; letzteres mit Rücksicht auf die Unvollkommenheiten, welche die genannten vier Elemente im sterblichen Leib verschulden, und deren Behebung durch die Verklärung desselben. — Über die abweichende Ansicht des hl. Thomas vgl. Summa theol. suppl. qu. 82, a. 1c.

Zweites Kapitel.

Die natürlichen Vorzüge der Seele und ihre Veranlagung für das übernatürlich-geistliche Leben.

§ 6. Die natürlichen Vorzüge der Seele.

1. Der hohe Adel der Menschenseele offenbart sich in der ausgezeichneten Art ihrer Hervorbringung. „Sie wird nicht“ — wie die Materie des Leibes — „in Masse geschaffen, sondern zufolge einer ganz einzigartigen Auszeichnung eingehaucht.“ [1]

Tritt bereits in diesem speziellen Schöpfungsakt, durch welchen Gott die Seele ins Dasein ruft, ihr Wert vor Gott zu tage, so nicht minder in dem Haß der Hölle und der Wut, mit welcher sie von der Macht der Finsternis verfolgt wird. Die Seele bildet das Objekt des Kampfes zwischen Himmel und Hölle. „Es ist keine geringe Sache, was die Feinde so verfolgen, die Bürger schützend umstehen.“ „So lasset uns denn aufstehen, Brüder! Wir wollen nicht vergeblich unsere Seele erhalten haben, eine Seele, für welche andere mit so großem Eifer wach sind zum Heile oder zum Verderben.“ [2]

2. Dieser hohe Wert der Seele und ihre Würde liegt in den Vorzügen begründet, mit welchen Gott ihre Natur ausgerüstet hat: ihrer Geistigkeit und Gottähnlichkeit.

a) „Der Mensch darf nicht auf gleiche Stufe mit den übrigen Geschöpfen gestellt werden; er besitzt etwas Erhabeneres“ [3], was ihn hinaushebt über alle, selbst die herrlichsten Werke der sichtbaren Welt. „Glaube nicht“, schreibt der Heilige an seinen ehemaligen Schüler Papst Eugen III., „ich wollte, wenn ich dich an das erinnere, was über dir ist, dich hinaussenden, die Sonne, den Mond und die Sterne zu betrachten, auch das Firmament und die Wasser über den Himmeln. Sie alle sind wohl über dir dem Orte nach, an Wert jedoch und Würde ihrer Natur stehen sie unter dir. Denn es sind Körper. Dein Anteil ist der Geist, über den hinaus du vergeblich etwas suchen wirst, was nicht gleichfalls Geist ist. Gott ist Geist, auch die Engel sind es, und diese stehen über dir;

---

[1] In Nat. Dom. s. 2, n. 1, II 120. Vgl. Gregor. (st. Paterii), Expos. sup. Genesim; Migne, Patr. lat. LXXIX 687.

[2] Vgl. De div. s. 70, II 691.

[3] Est tibi sublimius aliquid, nec omnino comparandus es ceteris creaturis. In Nat. Dom. s. 2, n. 1, II 120.

Gott überragt dich durch seine Natur, die Engel durch die Gnade. Unum siquidem tui et Angeli optimum, ratio est.“ [1]

b) Die Geistigkeit seiner Seele ist also jener ausgezeichnete Vorzug des Menschen, der ihn ohne Vergleich höher stellt als alle rein körperlichen Wesen. Und warum?

Alles ist in dem Maße groß und erhaben, als es dem Erhabensten und Größten nahe steht und ähnlich ist.

Der hl. Thomas stellt in seinem Kommentar zu den Sentenzen den für das Schöpfungswerk im ganzen wie für jedes einzelne Geschöpf gültigen Satz auf: die Vollkommenheit des Geschöpfes besteht in seiner Verbindung mit seinem Ziele. Die Natur verbinde aber das Getrennte nicht ohne ein Mittleres. Und darum finde sich in den Geschöpfen ein Anfang oder Ausgang (principium), eine Mitte und ein Ende [2] (finis).

In dreifacher Stufenreihe läßt auch Bernard die Geschöpfe Gottes nach dem Gesichtspunkte der Vollkommenheit aufsteigen. Es gibt Geschöpfe, welche sind, aber nicht leben; es gibt Geschöpfe, welche sind und leben bzw. leben und empfinden, aber nicht erkennen; und es gibt endlich eine höchste Stufe von Geschöpfen, welche alle diese Vorzüge zugleich [3] besitzen: die geistigen Wesen, die eben deswegen Gott am ähnlichsten sind und ihm am nächsten stehen [4].

Wie jede Wirkung auf ihre Ursache zurückweist, so bilden alle Schöpfungswerke, die körperlichen wie die geistigen, eine Offenbarung ihres Schöpfers: sie weisen auf das Vorhandensein einer höchsten Ursache und auf jene Eigenschaften derselben hin, welche in der Beschaffenheit der Schöpfungswerke selbst sich ausprägen.

„Diese sichtbare Welt ist gewissermaßen ein allgemeines, mit einer Kette, wie üblich, angebundenes Buch, in welchem jeder nach Belieben die Weisheit Gottes lesen kann.“ [5] Und nicht bloß diese.

---

[1] De consid. l. 5, c. 3, n. 5, I 790.

[2] Thomas, In Sent. l. 1, dist. 3, qu. 2, a. 2. Perfectio creaturae non statim habetur in suis principiis, quae imperfecta sunt, . . . sed in coniunctione ipsius creaturae ad suum finem. Distantia autem natura non coniungit sine medio: et ideo in creaturis invenitur principium medium et finis.

[3] Vgl. In cant. s. 81, n. 2 u. 4, II 1171 f; In Vigil. Nat. Dom. s. 3, n. 8, II 98; In cant. s. 4, n. 4, II 798 und In festo omn. Sanctorum s. 4. n. 4, II 473 f: vgl. Gregor., Hom. in Ev. l. 2, hom. 29, n. 2: Migne, Patr. lat. LXXVI 1214: vgl. Thomas, Summa theol. 1, qu. 3, a. 2c.

[4] Nullus Deo vicinior gradus inter omnes, quae sub sole habitant, creaturas, quam anima humana. De div. s. 9, n. 2, II 566.

[5] Ebd. n. 1, II 565.

„Dreierlei sollen wir“, so sagt er an anderer Stelle[1], „am Weltenwerk bedenken: was es ist, wie es ist und wozu es ist. Im Sein der Dinge drängt sich uns eine unermeßliche Macht auf, da so Vieles und Großes in so vielfältiger, so großartiger Weise geschaffen wurde. Aus der Betrachtung des ‚Wie‘ aber leuchtet eine einzigartige Weisheit hervor, da die einen Dinge droben, die andern unten und andere in der Mitte in herrlichster Ordnung gereiht sind. Und betrachtet man das ‚Wozu‘ der Schöpfung, so begegnet uns eine so segensreiche Güte und ein so gütiger Segen, daß selbst die Undankbarsten durch die Zahl und Größe der Wohltaten könnten beschämt werden.“ Die Welt trägt mithin die Spuren ihres Schöpfers an sich: sie offenbart nicht bloß seine Macht „als wirkende“, seine Güte „als Zweckursache“[2], sondern nicht weniger, was Bernard hier zwar nicht ausdrücklich ausspricht, aber in obigen Worten andeutet, seine Weisheit „als vorbildliche Ursache“ der Welt. Diese Ähnlichkeit, welche alle geschaffenen Dinge, die körperlichen wie geistigen, eben als von Gott geschaffene an sich tragen, bezeichnen die Väter und Theologen[3] als „Fußspur Gottes (vestigium Dei) in den Dingen“, zum Unterschied von jener höheren Gottähnlichkeit, welche den geistigen Kreaturen ausschließlich, im Gegensatz zu den rein materiellen, eigen ist.

c) Zwar tragen alle Geschöpfe die Merkmale ihres Schöpfers an sich, aber die geistigen Kreaturen doch in unvergleichlich höherem Sinne als die körperlichen[4].

---

[1] In festo Pent. s. 3, n. 3, II 331; vgl. In Vigil. Nat. Dom. s. 3, n. 8, II 98.

[2] In festo Pent. s. 3, n. 4.

[3] Vgl. Augustin., De Trinit. l. 6, c. 10, n. 12, VIII 851: Oportet igitur, ut creatorem per ea, quae facta sunt, intellectum conspicientes, Trinitatem intelligamus, cuius in creatura, quomodo dignum est, apparet vestigium. In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et perfectissima delectatio. De lib. arbitr. l. 2, c. 16, n. 43, I 604. In ps. 27, s. 27, IV 1349. Petrus Lomb., Sent. l. 1, dist. 3. Bonaventura bezeichnet (Breviloquium p. 2, c. 12, V 230) mit Bernard die Schöpfung als quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis. Findet er sich mit dieser seiner Auffassung im ganzen, wie sich zeigen wird, völlig in Einklang mit Bernard, so auch in der Art, wie er die einzelnen termini deutet. Vgl. a. a. O. p. 2, c. 1, p. 219 und In Sent. l. 1, dist. 3, p. 1, a. unic. qu. 2, I 73, und Dionysius Carthus., In Sent. l. 1, dist. 3, qu. 4, XIX 237 f, und Thomas, Summa theol. 1a, qu. 45, a. 7.

[4] Vgl. De div. s. 9, n. 2, II 566.

Letztere besitzen allerdings die Spur Gottes oder vielmehr sind sie; allein sie vermögen sich als solche nicht zu erkennen, da sie weder Gott, noch sich selbst, noch ihre Beziehung zu Gott kennen[1]. Sie besitzen den Vorzug, Gottesspur zu sein, nicht für sich selbst und durch sich selbst, sondern nur für einen erkenntnisfähigen[2] Geist, durch dessen Vermittlung und Tätigkeit sie erst zu Gott in Beziehung gesetzt und ihm, dem sie an sich so ferne stehen, nahe gebracht werden.

Es leuchtet ein, daß die geistige Kreatur als solche in viel näherer, innigerer Beziehung zu Gott steht als die übrigen Geschöpfe.

Diese letzteren tragen die Ähnlichkeit nur äußerlich sich aufgeprägt, ohne sie innerlich zu ergreifen; sie werden deswegen mit Recht als vestigium Dei bezeichnet; jene dagegen tragen diese Ähnlichkeit zugleich innerlich in ihren geistigen Kräften, mit welchen sie Gott, die ewige Wahrheit, zu erfassen[3] und zu umfassen, d. h. zu erkennen und zu lieben im stande sind, ähnlich wie er sich selbst liebt, wodurch sie sich ihm innerlich expresse zu assimilieren vermögen. Alle diejenigen Geschöpfe also, welche „ohne Vermittlung irgend einer Substanz von der Wahrheit selbst formiert werden, mit andern Worten die geistigen Wesen“[4] besitzen eine höhere Gottähnlichkeit, welche als „Gottebenbildlichkeit“ bezeichnet wird. Diese höhere Gottähnlichkeit kommt den geistigen Wesen ausschließlich zu. Denn „nicht alles“, sagt Augustin, „was irgendwie unter den Geschöpfen Gott ähnlich ist, darf schon als Bild Gottes bezeichnet werden, sondern nur das, worüber nichts hinausragt als Gott selbst. . . . Nur in dem kommt Gottes Bild zum Ausdruck, was durch keine andere Natur von Gott getrennt ist“[5], wie die Körperwelt, sondern (innerlich) unmittelbar Gott denkend in sich aufzunehmen vermag. Die Gottebenbildlichkeit besteht also in der Befähigung, Gott durch Erkenntnis und Liebe unmittelbar geistig zu erfassen.

Das ist die Auffassung Augustins und Bonaventuras, aber auch die des hl. Bernard, der wiederholt hervorhebt, deswegen sei der

---

[1] Vgl. Dionysius Carthus., In Sent. l. 1, dist. 3, qu. 4, XIX 236.
[2] Vgl. De div. s. 9, n. 2, II 566.
[3] Vgl. Bonaventura, In Sent. l. 2, dist. 16, a. 1, qu. 1, II 395.
[4] Augustin., De div. quaestionibus 83, qu. 51, n. 4, VI 20.
[5] Augustin., De Trinit. l. 2, c. 5, n. 8, VIII 906.

Mensch ad imaginem Dei geschaffen, weil seine „Natur gottverwandt[1], Gott nahe[2] und befähigt sei, Gott in sich aufzunehmen“[3].

Es ist einleuchtend, daß die bloße Befähigung der Seele zur Auf- und Annahme einer vollkommeneren Gottähnlichkeit nur eine Vorstufe zu jener höheren und höchsten Vollendung bildet, welche sie durch den tatsächlichen, unvollkommenen oder vollkommenen Besitz dieser Ähnlichkeit erreicht. Denn der Besitz eines Gutes macht vollkommener als die bloße Befähigung zum Besitze. In tantum unumquodque est perfectum, in quantum est in actu[4]. Die Gottähnlichkeit (similitudo), welche sich zur Gottebenbildlichkeit verhält wie die Aktualität zur Potentialität, bildet mithin eine größere Annäherung der Seele an Gott, eine Steigerung ihrer Güte und Vollkommenheit. Eine dreifache Stufenleiter führt demnach auch den Menschen zu Gott empor: die Gottesspur (vestigium), die er, wie alle Geschöpfe Gottes als solche, an sich trägt und in sich geistig besitzt, die Gottebenbildlichkeit oder Befähigung zu höherer, übernatürlicher Gottähnlichkeit (imago) und endlich den tatsächlichen, unvollkommenen oder aber bleibend vollkommenen Besitz der letzteren (similitudo) im Gnaden- und Glorienleben.

Das ist der gemeinsame Grundgedanke, der sich trotz mannigfacher Verschiedenheiten im einzelnen durch die Lehre des hl. Ambrosius[5], Augustinus[6], Bernard, Bonaventura[7] und auch des Aqui-

---

[1] Quid enim animae et Verbo? Multum per omnem modum. Primo quidem, quod naturarum tanta cognatio est, ut hoc imago, illa ad imaginem sit. Deinde quod cognationem similitudo testetur. In cant. s. 80, n. 2, II 1166.

[2] De div. s. 9, n. 2, und In cant. s. 81, n. 5, II 1173: Non mediocris tamen animae dignitas praesenti disputatione comperta est, quae gemina quadam vicinitate naturae Verbo appropiare videtur, simplicitate essentiae et perpetuitate vitae.

[3] Harum rerum (sc. iustitiae, sapientiae et veritatis divinae substantialis) nihil est anima, quoniam non est imago. Est tamen earumdem capax appetensque: et inde fortassis ad imaginem. In cant. s. 80, n. 2.

[4] Thomas, Summa theol. 1a, qu. 5, a. 1, c. 4; 1, 2, qu. 5, a. 1c.

[5] Hexaemeron l. 6, c. 7, n. 42, ed. Maur. I 129.

[6] Eo quippe ipsa imago Dei est (homo), quo eius capax est eiusque particeps esse potest. Augustin., De Trinit. l. 15, c. 17, n. 23, VIII 964 und ebd. n. 24: Hinc apparet tunc in ista imagine Dei fieri eius plenam similitudinem, quando eius plenam perceperit visionem.

[7] Ratio vestigii invenitur in omnibus creaturis, ratio imaginis in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio similitudinis in solis deiformibus; ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim

naten[1] hindurchzieht. Doch bedarf die Lehre des Abtes von Clairvaux wegen ihrer grundlegenden Bedeutung einer eingehenderen Darstellung.

§ 7. Die Veranlagung der Menschenseele für das übernatürliche Leben im allgemeinen.

Die Lehre der Heiligen Schrift, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnisse erschaffen habe (Gn 1, 26), gibt nicht bloß einen weit tieferen und lebensvolleren Begriff von der Würde des Menschen als jede philosophische Definition, sie bringt zugleich durch die religiös-sittliche Bestimmung des Menschen und seine Befähigung zu übernatürlicher Vervollkommnung und Vollendung zum Ausdruck[2].

1. „Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit" sind nach Bernard keineswegs tautologisch[3], sondern müssen als Bezeichnung verschiedenartiger Vorzüge wohl unterschieden werden. Zwar gibt der Heilige nur den sachlichen Unterschied zwischen similitudo und imago Dei an, ohne ausdrückliche Hervorhebung des Unterscheidungsgrundes. Doch läßt sich dieser leicht aus ersterem ableiten, zumal unter Zurateziehung seiner Gewährsmänner Origenes, Ambrosius und Augustin[4].

---

ascendere in summum principium, quod est Deus. Bonaventura, Breviloquium p. 2, c. 12, V 230; vgl. In Sent. l. 1, dist. 3, p. 1, qu. 2, I 73, und l. 2, dist. 16, a. 2, qu. 3, II 399.

[1] Auf die Auffassung des hl. Thomas vom vestigium Dei in den Geschöpfen wurde oben (S. 75, A. 3) hingewiesen. Über die Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit mit Gott äußert er sich (Summa theol. 1a, qu. 93, a. 4c) ganz im Sinne Bernards. Vgl. auch Origenes, De principiis l. 3, c. 6, I 101.

[2] Vgl. Scheeben, Dogmatik II 117, Nr 313 und 125, Nr 333.

[3] Im hebräischen Texte „sind beide Substantive sachlich nicht verschieden". Hoberg 16; ähnlich Zapletal 125 und Scheeben, Dogmatik II 117: jedoch konstatieren die beiden letzteren Autoren insofern einen Unterschied in der Bedeutung beider Worte, als sie übereinstimmend imago konkreter nehmen im Sinne von Schattenbild, Bild; similitudo dagegen abstrakter mit Ähnlichkeit übersetzen, so daß nach Zapletal letzteres das erstere verstärkt und erläutert: „Der Mensch ist ein Bild Gottes, und zwar ein solches, das dem Original wirklich ähnlich ist."

[4] Vgl. Origenes, Hom. 8 in Luc. 1, 16, III 546, und Ambrosius, Hexaem. l. 6, c. 7, n. 47, I 131. Pictus es, o homo, et pictus a Domino Deo tuo. Bonum habes artificem atque pictorem. Noli bonam delere picturam, non fuco sed veritate fulgentem, non cera expressam sed gratia; und ebd. n. 42, p. 129: Illa anima pingitur, quae habet in se virtutum gratiam renitentem splendoremque pietatis.

a) Die „Gottähnlichkeit“ (similitudo) der Menschenseele bezeichnet den Besitz geistiger Vorzüge, auf Grund deren die Seele eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott hat. Diese Vorzüge sind teils natürlicher teils übernatürlicher Art, was eine entsprechende zweifache Gottähnlichkeit bedingt.

Die übernatürliche Gottähnlichkeit, welche im Gnaden- (bene vivere) und Glorienleben (beate vivere) besteht, hat die natürliche Gottähnlichkeit zur Voraussetzung und Grundlage. Soll die Ähnlichkeit, welche die Seele mit Gott auf Grund ihrer Natur besitzt, erhöht und über die Natur hinaus vervollkommnet und ausgestaltet werden, so muß die Seele befähigt und veranlagt sein für diese höhere, übernatürliche Vervollkommnung, und damit stehen wir beim Begriff der „Gottebenbildlichkeit“.

b) Unter „Gottebenbildlichkeit“ nämlich (imago Dei) versteht Bernard eben diese Befähigung und Bestimmung der Seele zu übernatürlicher Verähnlichung mit Gott; während die similitudo den tatsächlichen Besitz von Eigenschaften ausdrückt, vermöge deren die Seele gottähnlich ist, bezeichnet die Gottebenbildlichkeit eine bloße Veranlagung und Befähigung, auf Grund deren sie gottähnlich, nämlich übernatürlich gottähnlich werden kann. Die Seele ist imago Dei, will nach Bernard soviel sagen als: sie ist der vitale Untergrund, gewissermaßen die lebendige Tafel oder Leinwand, welche die Befähigung und Bestimmung besitzt, mit einer höheren similitudo, nämlich dem übernatürlichen Nachbild des Gottessohnes und demnach des dreieinigen Gottes selbst, geschmückt zu werden[1].

Illa anima bene picta est, in qua elucet divinae operationis effigies. Illa anima bene picta est, in qua est splendor gloriae et paternae imago substantiae.

[1] Auch hierin ist Bernard hauptsächlich von Origenes und Augustin abhängig. Der Literalsinn des Textes dürfte freilich diese Auffassung nicht rechtfertigen, wie aus Parallelstellen der Heiligen Schrift hervorgeht, wo der Mensch einfachhin als imago Dei bezeichnet wird (1 Kor 2, 7; 11, 7). Schon Petrus Lombardus hat auf diesen Umstand hingewiesen: Filius vero proprie imago Dei dicitur. . . . Unde fuerunt nonnulli, qui ita distinxerunt, ut imaginem in hoc loco intelligerent Filium, hominem vero non imaginem, sed ad imaginem factum dicerent; quos refellit Apostolus dicens: Vir quidem est imago et gloria Dei (1 Kor 11, 7). Simul et illud, in quo sunt haec tria, imago dicitur; sicut imago dicitur simul et tabula et quod in ea pictum est; sed propter picturam, quae in ea est, simul et tabula nomine imaginis appellatur. Sicut imago dicitur et tabula et pictura, quae in ea est: sed propter picturam, quae in ea est, simul et tabula imago appellatur: ita propter imaginem Trinitatis etiam illud, in quo est imago haec, nomine imaginis vocatur. Daher könne der Mensch sowohl imago als ad imaginem genannt werden, der Sohn Gottes nur imago, quia natus non creatus, in nullo dissimilis, aequalis,

Somit bildet die „Gottebenbildlichkeit“ im Sinne Bernards den Möglichkeitsgrund, das Bindeglied, die Brücke von der natürlichen hinüber zur übernatürlichen Ähnlichkeit der Seele mit Gott. Deshalb nämlich und nur deshalb ist eine übernatürliche Ausgestaltung und endliche Krönung des natürlichen Gottesbildes im Menschen möglich, weil der Mensch dazu berufen und für eine höhere Vervollkommnung veranlagt ist, mit andern Worten, weil er mit der natürlichen Gottähnlichkeit zugleich die Gottebenbildlichkeit verbindet.

c) Wie zwischen similitudo und imago statuiert Bernard auch einen sachlichen Unterschied zwischen „similitudo“ und „ad similitudinem“ bzw. zwischen „imago“ und „ad imaginem“ [1].

Nur der Sohn Gottes ist im eigentlichen und eminenten Sinne Bild und Gleichnis Gottes; die Seele ist beides nur in uneigentlicher und unvollkommener Weise. Außer Origenes mag wohl auch der hl. Paulus dem Abte von Clairvaux in diesem Lehrpunkte Führer gewesen sein, da er (2 Kor 4, 4) Christus als imago Dei und (Kol 1, 15) ihn als imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae bezeichnet. — Nur das göttliche Wort nämlich ist wesenhaftes Gottesbild, ist Urbild des göttlichen Wesens, während die Seele von Natur nur ein schwaches Abbild dieses ewigen Urbildes ist; sie ist der wesenhaften Ähnlichkeit (similitudo substantiva) nur ähnlich [2], also nur ad similitudinem.

Damit will nun ein Doppeltes hervorgehoben werden: einmal die zwischen Abbild und Urbild obwaltende Ähnlichkeit, und sodann die Verschiedenheit [3] zwischen beiden verbunden mit der Befähigung und dem Berufe zu fort-

---

homo creatus est, non genitus, non parilitate aequalis, sed quadam similitudine accedens ei. In Sent. l. 2, dist. 16. Was Augustin und nach ihm der Lombarde hier als tabula bezeichnet, das nennt Bernard imago (bzw. ad imaginem esse), die pictura bezeichnet er als similitudo (bzw. ad similitudinem esse). Vgl. Ambrosius, Hexaemeron l. 6, c. 8, n. 46, I 130, und Augustin., De div. quaest. 83, qu. 51, n. 4, VI 20 f. Nach Scheeben (Dogmatik II 117, Nr 315) wäre Gn 1, 26 zu übersetzen: „Machen wir den Menschen zu unserem Bilde und als unser Gleichnis.“

[1] Origenes, Hom. 8 in Lucam 1, 16, III 546 f. Si considerem Dominum Salvatorem imaginem esse invisibilis Dei et videam animam meam factam ad imaginem Conditoris, ut imago esset imaginis. . . . Unusquisque nostrum ad imaginem Christi formans animam suam aut maiorem ei aut minorem ponit imaginem vel obsoletam vel sordidam aut claram atque splendentem ad effigiem imaginis principalis. Vgl. In Gen. hom. l. 1, n. 13, II 29 und De Princip. l. 1, c. 2, n. 7, I 39, und Ambrosius, Hexaemeron l. 6, c. 7, I 128.

[2] Quid animae et Verbo? . . . Primo quidem, quod naturarum tanta cognatio est, ut hoc imago, illa ad imaginem sit. Deinde quod cognationem similitudo testetur. Nempe non ad imaginem tantum, sed ad similitudinem facta est. In cant. s. 81, n. 2.

[3] Vgl. In cant. s. 80, n. 2 und s. 81, n. 11. Ex hoc vobis liquido apparere iam arbitror animam pro ingenita atque ingenua similitudine . . . non parvam cum Verbo habere affinitatem, und s. 82, n. 7, II 1166 bzw. 1176 bzw. 1180.

schreitender Angleichung an das göttliche Urbild durch wachsende, übernatürliche Teilnahme an dessen göttlichen Vollkommenheiten.

Welchen allgemeinen Gedanken will also Bernard durch seine Unterscheidung zwischen „imago" und „ad imaginem", „similitudo" und „ad similitudinem" hervorheben? Er will hinweisen auf das göttliche Ideal des geistlichen Lebens, auf den Sohn Gottes. Zwar ist die Menschenseele auf Grund ihrer geistigen Natur Gott ähnlich oder, wie Bernard sich ausdrückt, mit Gott „blutsverwandt" [1], denn nach dem Bilde Gottes (ad imaginem) ist sie erschaffen; aber sie ist zufolge derselben Natur zugleich von Gott weit verschieden. Dabei trägt sie in sich die Anlage und die Bestimmung, sich fortschreitend Gott ähnlicher zu machen und zu vervollkommnen. Die Vollkommenheit Gottes wird sie zwar niemals erreichen; aber sie soll ihr soweit sich nähern, als ihre geschaffenen, endlichen Kräfte im Bunde mit Gottes Beistand ermöglichen. Darum darf sie ihrem Vorwärtsstreben niemals Grenze und Ziel setzen. Das Mittel aber, „der Weg" zu Gott dem Vater ist der Sohn Gottes, dem die Seele sich mehr und mehr gleichgestalten muß. Diese Veranlagung und Bestimmung der Seele zum unausgesetzten Wachstum im innerlichen Leben nach dem Vorbild des Sohnes findet Bernard ausgesprochen im terminus: Die Seele ist nicht similitudo, sondern ad similitudinem Dei [2].

Nach dieser vorläufigen, allgemeinen Charakterisierung geben wir die Bernardsche Auffassung von Gottähnlichkeit und Gottebenbildlichkeit der Menschenseele im einzelnen mit der Bemerkung, daß er sich in diesem Gegenstande nicht vollständig treu geblieben ist. Wir folgen hier seiner zeitlich späteren und sachlich tieferen Lehre in seinen letzten Reden in Cantica (S. 80—82) [3].

2. Wie bereits angedeutet, unterscheidet Bernard eine natürliche, eingeborne und darum unverlierbare — und eine übernatürliche, akzidentelle, zur natürlichen hinzutretende und sie vollendende Gottähnlichkeit.

---

[1] In cant. s. 80, n. 2.

[2] Am Schlusse seiner 81. Rede (n. 11, II 1176) sagt er selbst: In libello, quem de gratia et libero arbitrio scripsi, diversa fortassis de imagine et similitudine disputata leguntur, sed ut arbitror non adversa. Diese abweichende, wenn auch nicht direkt entgegenstehende Ansicht, wie Bernard sie selbst treffend charakterisiert, da beide Auffassungen in den wesentlichen Grundzügen übereinstimmen, findet sich im 9. und 10. Kapitel seiner Schrift „De gratia et libero arbitrio" (n. 28 ff, I 1016 ff) und in seiner ersten Rede In annuntiat. B. M. V. (n. 7, II 386). Er versteht daselbst unter imago die natürliche Ebenbildlichkeit Gottes, näherhin die Willensfreiheit als natürliche Grundlage und Befähigung für die übernatürliche Gottähnlichkeit, die similitudo bipartita, welche im Gnaden- und Glorienleben besteht (vgl. De gratia et lib. arbitr. c. 9, n. 28, I 1016).

[3] Vgl. In cant. s. 82, n. 2, II 1177, und s. 81, n. 1, p. 1171.

Drei natürliche Vorzüge nämlich geben der Seele ein dem göttlichen ähnliches Sein: ihre Einfachheit, Unsterblichkeit und Freiheit.

a) Die Seele ist insofern einfach, als für sie „sein“ dasselbe ist wie „leben“ [1]. Beides läßt sich in der Seele nicht trennen, so daß sie sein könnte, ohne zu leben. Der Lebensgrund der Seele liegt nicht außerhalb ihrer Substanz; sie ist ihr eigenes Lebensprinzip: „sie lebt durch sich selbst“, weshalb sie richtiger als „das Leben“ denn als „lebend“ [2] bezeichnet wird.

Als selbsteigene Lebensquelle hält die Seele nicht bloß ihr eigenes Leben unverlierbar fest, sie ist auch im stande, das aus ihrer Natur quellende Leben auf den Leib zu übertragen und ihm zu verleihen, daß auch er zwar „lebend“, aber nicht „das Leben“ [3] ist. Sein Leben nämlich ist, weil ein übertragenes, auch trennbar, des Untergangs fähig und ihm zustrebend. Der Leib besitzt mithin die Einfachheit der Seele ebensowenig wie die andern körperlichen Dinge. „Es gibt ein Leben der Tiere und ein Leben der Pflanzen: das eine ist der Empfindung mächtig, das andere entbehrt derselben. Aber keinem von beiden ist ‚sein‘ dasselbe was ‚leben‘; denn schon früher als in den Gliedern bzw. Ästen existieren sie (wenigstens nach der Meinung vieler) bereits in den Elementen. Und wenn sie aufhörten zu beleben (vivificare), hörten sie zwar auf zu leben, nicht aber zu sein“; jedes Element kehre vielmehr zu seinem Element nach Auflösung des körperlichen Gebildes zurück.

Letzteres ist kein unum simplex, sondern aus vielen zusammengesetzt und auch insofern von der Einfachheit der Seele weit verschieden [4].

---

[1] In cant. s. 81, n. 2, II 1171.

[2] Vita anima est vivens quidem, sed non aliunde quam se ipsa ac per hoc non tam vivens quam vita, ut proprie de ea loquamur. Ebd. n. 3.

[3] Ebd.

[4] Est pecorum, est et arborum vita, sensu altera vigens, altera carens. At neutri tamen idem esse, quod vivere est: cum ut quidem multorum opinio est, ante in elementis, quam vel illa in membris, vel ista in ramis exstiterint. At secundum hoc cum desinunt vivificare, simul vivere cessant, sed non et esse. Solvuntur pariter et dissolvuntur tamquam non alligatae tantum, sed et colligatae. Neque enim unum simplex est quaeque harum, sed ex pluribus constans. Et propterea non redigitur in nihilum, sed dissilit in partes, ut et ad suum quodque recurrat principium: verbi causa aer ad aerem, ignis ad ignem et reliqua in hunc modum. Nequaquam igitur tali vitae idem esse et vivere est, quae est et quando non vivit (ebd.). Es ist die Lehre des Empedokles, nach welchem eine Mischung

Dieser hohe Vorzug der Einfachheit, vermöge dessen die Seele ber alle Körperwesen, auch über ihren eigenen Leib weit hinausagt, bildet die Grundlage jener höchsten übernatürlichen Einfachheit, welche die Seele erreicht in der Anschauung Gottes. n ihr nämlich „tritt die Verwandtschaft der Naturen (zwischen Seele nd göttlichem Worte) und die Prärogative der Seele klar zu Tage". Denn vermöge ihrer Einfachheit ist die Seele Gott, dem primum et urissimum simplex, ähnlich und „auf einer Stufe, von der und von ler allein aus es möglich ist, zum seligen Leben aufzusteigen" [1]. Nihil orum, quibus non hoc esse, quod vivere est, ad bene beateque vivenlum quandoque proficiet vel emerget; quippe quod neque ad hunc nferiorem gradum potuit pervenire. Sie alle stehen dieser höchsten Stufe zu ferne: zu dieser Gottähnlichkeit können nur jene Wesen gelangen, welche Gott nahestehen, gottverwandt sind durch ihre Natur [2]. Die Seele aber als „Leben vom Leben, einfach vom Einachen, unsterblich vom Unsterblichen, ist bereits in so hoher Würde erschaffen, daß sie jener höchsten Stufe nicht allzu ferne steht, wo ‚sein' und ‚selig leben' dasselbe bedeutet, auf welcher Stufe freilich nur der Alleinselige steht, der Alleinmächtige, der König der Könige, der Herr der Herrscher". Die Seele aber hat bei hrer Bildung erhalten etsi non esse, posse tamen esse beata; summo proinde gradui quantum licet appropians, non pertingens tamen." [3]

„Von dieser niedrigeren Stufe, auf welche die Seele infolge ihrer natürlichen Einfachheit gestellt ist, kann man emporsteigen zum ‚gut' und zum ‚selig leben': nicht aber in dem Grade, daß alsdann ‚sein' und ‚selig sein' identisch wäre für den, der bis dahin gelangt ist."

Damit berührt nun Bernard die negative Seite der menschlichen Gottähnlichkeit, die Gottverschiedenheit. „Nur so soll der Mensch seiner Ähnlichkeit sich rühmen, daß er um seiner Verschiedenheit willen allzeit Grund habe, daß alle seine Gebeine sprechen: ‚Herr, wer ist dir ähnlich?'" [4]

Schon in der natürlichen Ähnlichkeit mit dem Worte tritt eine wesentliche Unähnlichkeit zu Tage: sie ist wohl Quelle, aber nicht Urquelle ihres Lebens; sie ist a Creante creata; nisi creata ab illo non esset.

---

der vier Elemente das Ursprüngliche, die causa materialis aller Dinge ist, welch letztere auf rein mechanischem Wege durch Entmischung und Wiedermischung dieser Elemente entstehen. Vgl. Willmann I 338 und Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Mainz 1870, 47 ff.

[1] Vgl. In cant. s. 81, n. 2. Vgl. Origenes, De Princip. l. 4, n. 36, I 126.

[2] Über diese Ansicht Augustins und Bernards vgl. § 6, Nr 2c.

[3] In cant. s. 81, n. 4. [4] Ebd. n. 2.

Diese Differenz erweitert sich noch in der übernatürlichen Gottähnlichkeit. Die Seele könnte nicht leben, hätte Gott sie nicht erschaffen; aber einmal mit dem natürlichen Leben begabt, „lebt sie notwendig unsterblich fort". — Das übernatürliche, geistliche Leben ist nicht allein in seinem Ursprung, sondern ebenso in seinem Bestande von Gott abhängig [1]. „Wie die Seele, wenn nicht von Gott erschaffen, nicht wäre, so würde sie, wenn nicht von ihm belebt, nicht leben. Sie würde nicht leben, sage ich, eben des geistlichen Lebens, nicht des natürlichen. Denn das natürliche Leben muß sie, selbst wenn sie nicht geistlich lebt, unsterblich leben." „Aber was ist das für ein Leben! Es wäre besser, nicht geboren zu werden in ihm, als ihm wieder abzusterben; . . . überhaupt nicht leben ist besser, als so leben. Es ist viel eher ein Tod und ein um so schwererer Tod, weil Tod der Sünde, nicht der Natur. Mors peccatorum pessima (Ps 33, 22)." [2]

So sehr also die Seele durch ihre Gottähnlichkeit dem göttlichen Worte — der Ähnlichkeit Gottes per eminentiam — näher zu kommen vermag, so bleibt sie gleichwohl selbst auf der höchsten Stufe ihrer Vollkommenheit tief unter jenem zurück; niemals wird ihre Gottähnlichkeit wesenhaften Charakter annehmen, so daß in ihr „leben" und „selig leben" ein und dasselbe sind, und niemals wird sie die Unendlichkeit Gottes in unbegrenztem Maße besitzen, so daß sie mit dem Worte es „für keinen Raub halten dürfte, Gott gleich zu sein". Nur für Gott, den unendlich Vollkommenen und Einfachen, ist „sein" dasselbe wie „selig sein" [3].

b) Mit der Einfachheit hängt die Unsterblichkeit der Seele aufs innigste zusammen. „Da die Seele sich selbst das Leben ist, so kann sie vom Leben ebensowenig sich trennen als von sich selbst" [4], kann so wenig sein, ohne zu leben, als sein, ohne zu sein. Auch die Unsterblichkeit macht die Seele Gott, dem Unsterblichen, ähnlich; aber nur ähnlich, nicht gleich.

Darum sagt der Apostel (1 Tim 6, 16), Gott allein habe die Unsterblichkeit, womit er auf einen Mangel der menschlichen bzw. geschöpflichen Unsterblichkeit hinweisen will. Und worin liegt dieser Mangel? Nur Gott allein kann von sich sagen: Ego Dominus et non mutor (Mal 3, 6). Die Menschenseele ist wandelbar; sie wechselt ihre Affekte und inneren Akte überhaupt und ist so einer Art von Sterblichkeit unterworfen. „Denn die wahre und vollgültige Unsterblichkeit ist ebenso unverträglich mit Veränderung wie mit dem Ende. Ist ja doch jede Veränderung in gewissem Sinne eine Nachahmung des Todes. Denn alles, was sich ändert, muß, indem es von einem Sein zum andern übergeht, gewissermaßen dem absterben, was es ist, damit es anfangen kann, das zu sein, was es nicht ist. Wenn aber die Seele ebensovielmal stirbt, als sie sich ändert, wo bleibt da die Unsterblichkeit? . . . Darum möge sie ihrer Unsterblichkeit zufolge sich derart als gottähnlich erkennen, daß sie wisse, es fehle ihr von der

---

[1] Bernard sieht in den folgenden Bemerkungen vom concursus Dei naturalis ab, ohne selbstverständlich ihn negieren zu wollen.

[2] In cant. s. 81, n. 4, II 1171. [3] Ebd. n. 2.

[4] Attamen immortalis anima est: quoniam cum ipsa sibi vita sit: sicut non est, quo cadat a se, sic non est, quo cadat a vita (ebd. n. 5).

Unsterblichkeit kein geringer Teil. Dann wird sie die absolute Unsterblichkeit nur dem einräumen, bei dem kein Wechsel und kein Schatten von Veränderlichkeit ist.“ [1]

Bernard zeigt hier nicht ausdrücklich, wie sich die natürliche Unsterblichkeit der Seele unter dem Einfluß der Gnade und Glorie übernatürlich ausgestaltet und vollendet, da seine Ansicht klar zu Tage liegt. Wird die Seele auch nicht absolut unveränderlich wie Gott, so doch schließlich sittlich unwandelbar, indem sie über den Wechsel zwischen Gut und Bös hinausgehoben wird. Dadurch tritt sie Gott zwar näher, ohne ihm jedoch völlig gleich zu werden, wie das göttliche Wort; sie ist und bleibt ad similitudinem, non ipsa similitudo sive aequalitas.

c) Zur Einfachheit ihres Wesens und ständigen Dauer ihres Lebens kommt endlich als letzter natürlicher Ähnlichkeitsgrund der Seele mit Gott die Freiheit ihres Willens. „Durch sie ist die Seele nicht weniger ausgezeichnet und dem Worte ähnlich“ als durch die beiden ersteren, „ja vielleicht noch etwas mehr“. Die Freiheit ist „etwas geradezu Göttliches, das aus ihrer Natur hervorschimmert wie die Perle aus dem Golde“ [2].

Da wir die Lehre von der Willensfreiheit einer besondern Behandlung vorbehalten, sei hier vorläufig nur bemerkt, daß auch diese Seite der natürlichen Gottähnlichkeit fähig und bestimmt ist, übernatürlich vervollkommnet zu werden. Das liberum arbitrium wird unter dem Einfluß der Gnade zum liberum consilium oder zur libertas a peccato, unter dem Einfluß der Glorie zum liberum complacitum oder zur libertas a miseria [3].

3. Die Gottebenbildlichkeit der Seele, welche, wie erwähnt, den Möglichkeitsgrund jeder höheren übernatürlichen Verähnlichung mit Gott darstellt, besteht nach Bernard in zwei Eigenschaften, die er als „Größe“ (magnitudo) und „Geradheit“ oder „Rechtschaffenheit“ (rectitudo) der Seele bezeichnet.

a) Was versteht er unter Größe der Seele? Nicht eine räumliche Ausdehnung, wie beim Leibe, sondern die Leistungsfähigkeit ihrer Kräfte [4]. Eo anima magna est, quo capax aeternorum [5]. Darum

---

[1] Vgl. Augustin., De Trinit. l. 14, c. 4, n. 6, VIII 950.

[2] Plane divinum quiddam praefulgens in anima tamquam gemma in auro (In cant. s. 81, n. 6).

[3] Vgl. De grat. et lib. arbitr. c. 3, n. 7, I 1005, und c. 4, n. 11, p. 1007.

[4] Vgl. § 4, S. 52.

[5] In cant. s. 80, n. 3; vgl. n. 2: Celsa creatura, in capacitate quidem maiestatis, in appetentia autem rectitudinis insigne praeferens. Vgl. Augustin., De

kann die natürliche Gottähnlichkeit der Seele übernatürlich erhöht und über alle natürlichen Grenzen hinaus vervollkommnet werden, weil die Seele weit und groß von Gott erschaffen, weil sie aufnahmefähig ist für ewige, göttliche Gaben und Güter.

Diese Befähigung, am Ewigen und Göttlichen, d. h. an der Natur und den Vollkommenheiten Gottes vermittels der Gnade und der Tugenden in endlicher Weise teilzunehmen, besitzt die Seele durch die Schöpfung[1]; sie ist eine natürliche, in den geistigen Seelenpotenzen wurzelnde Gabe. Deshalb ist sie unverlierbar und unzerstörbar. „Und sollte die Seele auch niemals Gott tatsächlich fassen (besitzen), so hört sie doch niemals auf, fassungsfähig zu sein, und mithin bleibt wahr, was geschrieben steht: Verumtamen in imagine pertransit homo[2] (Ps 38, 7). Bernard nennt diese Seite der Gottebenbildlichkeit ebendeshalb imago substantiva und sagt von ihr: Etsi habuerit initium, nescit tamen occasum, nec de iustitia vel gloria capit augmentum: nec de peccato vel miseria detrimentum[3].

Freilich darf die Seele nicht mit ihrer „Größe" selbst verwechselt werden; sie ist nur „eine Form der Seele; denn ist sie auch untrennbar, so ist sie gleichwohl Form. Denn das gilt von allen substantiellen Unterschieden, und zwar nicht bloß von den Proprien im strengen, sondern ebenso im uneigentlichen Sinne, das gilt auch von zahllosen andern Formen." „Seele und Seelengröße sind zwar unteilbar, aber sie sind voneinander verschieden[4]. Als untrennbare

---

Trinit. l. 14, c. 4, n. 6, VIII 951 f. Quia summae naturae capax est, esse particeps potest, magna natura est.

[1] Huic (sc. animae) utrumque (sc. magnum rectumque esse) creatio aut dignatio contulit; illi (sc. Verbo) generatio; wobei creatio ausschließlich auf das magnum esse, dignatio auf rectum esse zu beziehen ist. In cant. s. 80, n. 3.

[2] Neque enim illius aliquando non capax erit, etiamsi numquam capiens fuerit, ut sit, quomodo scriptum est: Verumtamen in imagine pertransit homo (Ps 38, 7): a. a. O. n. 3; vgl. Origenes, In Gen. hom. 13, n. 4, II 61: Filius Dei est pictor huius imaginis. Et quia talis ac tantus est pictor, imago eius obscurari per iniuriam potest, deleri per malitiam non potest. Manet semper imago Dei in te, licet tu tibi ipse superducas imaginem terreni; und Augustin., De Praedest. sanct. c. 5, n. 10, X 797 f: Posse habere fidem sicut posse habere caritatem naturae est hominum: habere autem fidem quemadmodum habere caritatem gratiae est fidelium.

[3] Vgl. De grat. et lib. arbitr. c. 9, n. 28, I 1016.

[4] Est autem magnitudo forma animae. Nec enim ideo non forma, quia inseparabilis est illi. Hoc siquidem sunt substantiales differentiae omnes, hoc non modo proprie propria, sed et propria quaedam, hoc etiam aliae innumerabiles formae. Non igitur sua magnitudo anima, non magis quam sua nigredo corvus, quam suus

Wesenseigenschaft ist sie unverlierbar, was von großem Segen ist. Denn bleibt die Seele trotz aller Sündenverheerung capax aeternorum, so besitzt sie damit einen unzerstörbaren Untergrund, auf welchem Gott sein übernatürliches Bild stets aufs neue eintragen kann. „Würde sie (der Gottebenbildlichkeit) gänzlich beraubt, so bliebe keine Hoffnung auf Rettung mehr übrig. Denn hört sie auf groß zu sein, so auch empfänglich. Denn nach der Empfänglichkeit wird die Größe der Seele bemessen. Wie aber sollte sie noch hoffen können, was sie nicht mehr in sich aufzunehmen vermöchte?“ [1]

Diese Fähigkeit der Seele, der göttlichen Natur teilhaftig zu werden, ist zunächst eine passive Potenz[2]: ist Möglichkeit, mit übernatürlicher Gottähnlichkeit geschmückt zu werden; sie bildet „die Brücke zwischen Natur und Übernatur“, den Anknüpfungspunkt für den göttlichen Impuls, um die übernatürliche Erhebung und Adelung der Seele zu bewirken[3].

---

candor nix, quam sua risibilitas seu rationalitas homo: cum tandem nec corvum sine nigredine, nec sine candore nivem, nec hominem, qui non risibilis sit et rationalis, numquam reperias. Ita et anima et animae magnitudo etsi inseparabiles, diversae tamen ab invicem sunt. Quomodo enim non diversae, cum haec in subiecto, illa subiectum et substantia sit? In cant. s. 80, n. 5. Bernard bezeichnet hier die magnitudo animae als proprium der Seele, und zwar als proprium im weiteren Sinne, mit Recht. Tilmann Pesch definiert in seinen Inst. logic. (n. 963, II 474) das proprium im strengen Sinne folgendermaßen: Proprium est id, quod inest omni individuo speciei et soli speciei et semper et conversim de illa praedicatur. In dieser strikten Fassung kann die magnitudo nicht als proprium animae bezeichnet werden, da der Mensch, wie Bernard ausdrücklich hervorhebt, dieselbe sibi propriam vindicare non possit . . . nec in sola sit anima (s. 80, n. 5); sie kommt auch den Engeln zu; wohl aber ist sie proprium im weiteren Sinne, wonach sie etwas bezeichnet, quod in multis inest accidentaliter et necessario. A. a. O. n. 240, I 283.

[1] In cant. s. 80, n. 3.

[2] Was Bernard magnitudo oder capacitas animae nennt, dürfte im allgemeinen mit dem zusammenfallen, was die scholastische Theologie als potentia oboedientialis bezeichnet und worunter sie „eine passive Potenz verstand, kraft deren das Geschöpf den übernatürlichen Impuls Gottes in sich aufzunehmen vermag“ (Pohle I 443 f), und welche Thomas scharf abgrenzt gegen die passive Potenz der Seele für rein natürliche Einwirkungen. In anima humana sicut in qualibet creatura consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale. Et haec consuevit vocari potentia oboedientiae in creaturis. Thomas, Summa theol. 3, qu. 11, a. 1.

[3] Pohle I 444.

b) Indes nicht wie das Gemälde der toten Leinwand oder das Bild des Königs dem leblosen Metall werden die göttlichen Vollkommenheiten der Seele mitgeteilt: sie verhält sich nicht rein passiv und rezeptiv bei Einprägung des Gottesbildes, sondern erfaßt es so, wie sie selbst ist, d. i. als lebendige Natur in vitaler Weise mit ihren geistigen Kräften.

Zur passiven Empfänglichkeit muß mithin die aktive Hinwendung zu den übernatürlichen Gottesgaben, deren sie fähig ist, zur capacitas aeternorum die appetentia supernorum hinzutreten: denn alle übernatürlichen Einwirkungen nehmen die Natur zur Grundlage; sie ignorieren dieselbe nicht oder vergewaltigen sie gar, sondern bedienen sich ihrer als Werkzeug und Träger.

Dieses Verlangen der Seele nach dem Himmlischen bildet die zweite Seite der Gottebenbildlichkeit. Bernard nennt sie sehr bezeichnend rectitudo, Rechtschaffenheit, eigentlich aufrechte Haltung, Geradheit[1] der Seele, im Gegensatz zur curvitas, dem erdwärts gekehrten Sinn — der appetentia terrenorum.

Sie ist nun nicht, wie die „Größe", eine Gabe der Natur, sondern Gnadengeschenk: dignatio contulit[2]; daher nicht imago substantiva, insita atque ipsi impressa naturae[3], sondern imago assuta[4]. Sie ist eine Qualität, welche durch die Gnade in der Seele erst gewirkt und mit ihr wieder verloren wird. „Ist die Seele insofern (auf-)recht, als sie nach dem Himmlischen verlangt, so ist jene, welche nicht nach dem sucht, was droben, sondern was auf Erden ist, nicht aufrecht, sondern gebeugt, ohne daß sie jedoch deswegen aufhört, groß zu sein, da sie ja auch so noch der Ewigkeit empfänglich bleibt[5].

Diese Verlierbarkeit der rectitudo im Gegensatz zur magnitudo findet Bernard treffend ausgedrückt in den Worten des Psalmisten: Filii alieni . . . claudicaverunt a semitis suis (Ps 17, 46). Er nennt die Sünder filii, propter retentam magnitudinem; aber filii alieni, propter amissam rectitudinem. Auch sagt er nicht corruerunt aut aliquid simile, sondern claudicaverunt; denn secundum magnitudinem quidem in imagine pertransit homo: quantum vero ad rectitudinem veluti claudicans conturbatur[6].

---

[1] In cant. s. 80, n. 2. [2] Ebd. n. 3.
[3] De grat. et lib. arbitr. c. 9, n. 28.
[4] In annunt. B. M. V. s. 1, n. 7. [5] In cant. s. 80, n. 3.
[6] Ebd. n. 4.

Indes wurzelt auch die appetentia supernorum in einer natürlichen Anlage der Seele, nämlich in ihrem Verlangen nach einer höheren Ergänzung ihrer sich selbst nicht genügenden Natur. Dieses dem Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit entspringende Sehnen der Seele nach einem Gute, in welchem sie volle Ruhe und Befriedigung findet, wird durch die Sünde nicht zerstört[1], sondern nur verkehrt, dem Irdischen, Vergänglichen, Nichtigen zugewandt. „Denn es ist jedem Vernunftwesen von Natur aus eigen, entsprechend seiner Wertschätzung und Richtung etwas Besseres zu erstreben und sich niemals mit einer Sache zufrieden zu geben, solange es etwas anderes, was ihm fehlt, für vorzüglicher hält." Nam qui [verbi gratia] uxorem habet speciosam, petulanti oculo vel animo respicit pulchriorem; et qui veste pretiosa indutus est, pretiosiorem affectat et possidens multas divitias invidet ditiori. Videas iam multis praediis et possessionibus ampliatis, adhuc tamen in dies agrum agro copulare atque infinita cupiditate dilatare terminos suos. Videas et qui in regalibus domibus amplisque habitant palatiis, nihilominus quotidie coniungere domum ad domum et curiositate inquieta aedificare, diruere, mutare quadrata rotundis. Quid homines sublimatos honoribus? annon insatiabili ambitione magis ac magis totis viribus conari ad altiora videmus? Aber all dies vermag sie nicht zu befriedigen und ihres Verlangens ist kein Ende, quia nihil in iis summum singulariter reperitur et optimum. Et quid mirum, si inferioribus et deterioribus contentus non est, qui citra summum vel optimum quiescere non potest[2]. Gott hat die Menschenseele zu groß erschaffen, als daß etwas Geschaffenes ihr genügen könnte. Nur Gott selbst ist im stande, die abgründige Tiefe des Menschenherzens ganz zu erfüllen, weil er es erschaffen hat für sich[3]. Aus „der Größe" der Seele also erwacht ihr emporstrebender Sinn; die capacitas aeternorum ist der Grund der appetentia supernorum, und das ist der Grund, weshalb Bernard mit tiefer Psychologie beide innerlich zur einen similitudo Dei verknüpft[4].

---

[1] Non plane anima nativam se exuit formam, sed superinduit peregrinam (sc. bestialis). Illa addita, non ista perdita: et quae supervenit, obscurare ingenitam potuit, sed non exterminare. . . . Manet in fundamento prorsus inconcussa simplicitas etc. In cant. s. 82, n. 2.

[2] De dil. Deo c. 7, n. 18, I 985.

[3] Vgl. In cant. s. 27, n. 10, II 919, und De dil. Deo c. 7, n. 21, I 987.

[4] Vgl. In cant. s. 82, n. 6 u. 7. Auch der hl. Thomas erklärt die Empfänglichkeit der Seele für das Ewige in ganz analoger Weise: Quicumque est capax

c) „Bild Gottes“ im eigentlichen und höchsten Sinne ist das göttliche Wort. „Von demjenigen, der das Bild ist, liest man, daß er, ‚da er in der Gestalt Gottes war, es nicht für einen Raub ansah, Gott gleich zu sein.‘“ (Phil 2, 6.) Die Worte „Form Gottes“ weisen hin auf seine rectitudo. Denn in beiden Punkten, sowohl in seiner sittlichen Rechtschaffenheit als in seiner Größe, stimme das Bild mit dem überein, dessen Bild es ist.

Der Psalmist preist Gott den Herrn mit den Worten: „Recht ist der Herr, unser Gott, und kein Unrecht ist an ihm“ (Ps 91, 16). Ab isto recto ... Deo habet imago eius, ut et ipsa recta ... sit. „Das Bild nämlich (sc. Verbum Dei) ist Gerechtigkeit von der Gerechtigkeit, Weisheit von der Weisheit, Wahrheit von der Wahrheit, Licht vom Lichte, Gott von Gott. Die Seele ist nichts von alledem, weil sie nicht Bild ist. Doch ist sie dieser Vollkommenheiten fähig (capax), ‚begriffig‘, wie die mittelalterliche Mystik diesen terminus treffend wiedergibt, und begierig (appetens), und deshalb ist sie nach dem Bilde (ad imaginem).“

Der Psalmist preist ebenso die Größe Gottes, wenn er sagt: „Groß ist unser Herr und groß ist seine Macht“ (Ps 146, 5). Ab isto ... magno Deo habet imago eius, ut et ipsa ... magna sit. Diese Größe des Wortes drückt der Apostel aus mit dem Worte „Gleichheit“. „Denn wenn Größe mit Größe verglichen wird, so leuchtet ein, daß miteinander übereinstimmt, was Bild ist und was durch das Bild dargestellt wird.“

Ab isto recto et magno Deo ... habet anima quae ad imaginem est [1] (sc. ut et ipsa recta et magna sit). Aber in sehr verschiedener Weise nehmen Wort und Seele an den Vollkommenheiten Gottes Anteil. Bernard weist auf folgende Momente hin: 1. Die Teilnahme der Seele an der göttlichen Natur ist eine beschränkte, endliche (accepit ad mensuram), die des Wortes eine adäquate, also unendliche (accepit ad aequalitatem). 2. Die Teilnahme der Seele ist eine zeitliche, auf Schöpfung bzw. Begnadigung beruhende, die des Wortes eine ewige, weil in der ewigen Geburt aus dem Vater wurzelnd. Darum besitzt 3. die Seele ihre Gottebenbildlichkeit a Deo, d. h. als endliche Gabe; das Wort dagegen besitzt sie et de Deo, i. e. de Dei substantia. Est enim consubstantialis Deo imago sua et omne, quod eidem suae imagini impertiri videtur, ambobus est substantiale, non accidentale. Damit berührt Bernard den Kern und die Wurzel der gegenseitigen Verschiedenheit. Die Teilnahme des Wortes an der göttlichen Natur beruht auf der Gemeinschaft des Besitzes der einen göttlichen Natur mit den übrigen göttlichen Personen, während die Seele nicht an der Substanz Gottes teilhat, wie sie unteilbar und unendlich in Gott ist, sondern entsprechend ihrer endlichen Fassungskraft, in endlicher und akzidenteller Weise.

---

perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet, quod eius intellectus potest comprehendere universale et perfectum bonum et eius voluntas appetere illud. Summa theol. 1, 2, qu. 5, a. 1.

[1] In cant. s. 80, n. 2; vgl. Origenes, In Gen. hom. 1, n. 13, II 29, und In Lev. hom. 14, n. 3, II 142.

§ 8. Die Willensfreiheit im besondern.

Bevor wir die dreifache Entwicklungsstufe der Willensfreiheit erläutern, müssen wir versuchen, das Wesen derselben besonders nach ihrer physischen und ethischen Seite im Sinne Bernards klarzulegen.

1. Die Freiheit des Willens besteht in der physischen Kraft des letzteren, über sich selbst zu verfügen, sui iuris[1], d. h. Herr und Gebieter seiner selbst zu sein und rein aus sich selbst heraus mit Ausschluß fremder Nötigung zu seinen Akten sich zu bestimmen.

a) Jeder Willensakt ist ein nutus spontaneus, ein Zunicken aus eigenster, innerer Entschließung heraus und wurzelt in einer bleibenden Beschaffenheit oder Fähigkeit des Geistes, jener Fähigkeit des Willens nämlich, über seine Akte selbst zu entscheiden, also zuzustimmen oder nicht, zuzustimmen oder zu widerstehen rein auf Grund des Wohlgefallens oder Mißfallens, das er an einer Handlung bzw. ihrem Gegenstande findet[2].

Das aber setzt die Kenntnis derselben bzw. ihres Gegenstandes voraus. Und damit berühren wir eine fernere Seite der Willensfreiheit. Frei ist der Wille, weil er seine Akte setzt mit Erkenntnis ihres Gegenstandes und Zweckes und infolge des Wohlgefallens an beiden. Deshalb bezeichnet Bernard den Willen als bewegende Kraft der Seele, die von der Vernunft erleuchtet und begleitet ist. „Denn der Wille hat, wo immer er sich hinwendet (eigentlich sich hinwälzt oder rollt), stets die Vernunft in Begleitung und Gefolgschaft.“[3]

b) Welchen Einfluß üben nun die Erkenntnisakte aus auf die Willensentschließungen? „Der Wille tritt nie in Bewegung ohne die Vernunft“[4], entsprechend dem allgemeinen Grundsatz: ignoti

---

[1] Vgl. De grat. et lib. arbitr. 1, 11, n. 36, I 1020. Hac sane dignitatis praerogativa (sc. libertate voluntatis) rationalem singulariter creaturam Conditor insignivit, quod quemadmodum ipse sui iuris erat, suaeque ipsius voluntatis non necessitatis erat, quod bonus erat: ita et illa quoque sui quodammodo iuris in hac parte existeret, quatenus nonnisi sua voluntate aut mala fieret et iuste damnaretur aut bona maneret et merito salvaretur. Vgl. Bonaventura, In Sent. l. 2, dist. 25, p. 2, art. unic., qu. 2, p. 612.

[2] Consensus nutus est voluntatis spontaneus vel certe . . . habitus animi, liber sui. De grat. et lib. arbitr. c. 2, n. 3, p. 1003.

[3] Voluntas est nutus rationalis et sensui praesidens et appetitui. Habet sane, quocumque se volverit (mit etymologischer Anspielung auf voluntas) semper rationem comitem et quodammodo pedissequam. Ebd.

[4] Numquam absque ratione movetur. Ebd.

nulla cupido. Die Erkenntnis aber, welche jederzeit mit den Willensakten sich verbindet, ist entweder eine vorausgehende bzw. begleitende oder eine nachfolgende. Die erstere soll „den Willen unterrichten“ [1]. Die Vernunft überlegt zuerst und wägt die Handlung ab, weshalb Bernard diese vorausgehende Tätigkeit als deliberatio [2] bezeichnet. Das Ergebnis dieser abwägenden Tätigkeit ist eine cognitio iudicii, eine Urteilserkenntnis, d. h. eine Erkenntnis, welche zwischen Entgegengesetztem unterscheidet. Aufgabe der Vernunft nämlich ist, die Handlung zu beurteilen nach ihrem Gegenstand und Ziel und dem Verhältnis zwischen beiden. Die Vernunft ist gewissermaßen der Schiedsrichter, der arbiter censorius, der die Handlung zuerst vor sein Forum zieht, um darüber sein Urteil zu fassen (diiudicat) und seine Entscheidung zu treffen (discernit). Sein Urteil oder Gutachten (arbitrium) legt er dem Willen als Rat oder Widerrat vor. Sehr treffend findet Bernard deshalb die Bezeichnung liberum arbitrium = freies Gutachten für die Willensfreiheit: arbitrium nämlich sei sie wegen des vorausgehenden Schiedsspruchs der Vernunft; liberum aber sei sie wegen des unverbindlichen Charakters dieses Urteils für den Willen [3].

Wiewohl nämlich der Wille ohne vorausgehende Erkenntnis nicht in Aktion tritt, so ist er doch an das Urteil der Vernunft nicht gebunden: er steht ihr durchaus frei gegenüber, trifft seine Wahl mit voller Ungebundenheit und kann sich auch für das dem Vernunfttun Entgegengesetzte entscheiden. „Der Wille hat, wo immer er sich hinwendet, die Vernunft zur Begleiterin; nicht als ob er immer aus der Vernunft, sondern weil er niemals ohne Vernunft sich bewegt; und so tut er vieles durch dieselbe gegen sie, durch ihren Dienst gegen ihren Rat oder ihr Urteil.“ [4]

Das Vernunfturteil hat sonach lediglich die Bedeutung eines unverbindlichen Rates ohne nötigenden Einfluß auf den Willen. Ein

---

[1] Bonaventura, In Sent. l. 2, c. 2, n. 4.

[2] Vgl. In cant. s. 81, n. 6, II 1174.

[3] Ex hac (sc. libertate arbitrii) inest illi inter bonum quidem et malum, nec non inter vitam et mortem sed et nihilominus inter lucem et tenebras et cognitio iudicii et optio eligendi; et si qua sunt alia, quae similiter circa animi habitum sese e regione respicere videantur. Nihilominus inter ipsa censorius quidam arbiter (is animae oculus) diiudicat et discernit, sicut arbiter in discernendo ita in eligendo liber. Unde et liberum nominatur arbitrium, quod liceat versari in his pro arbitrio voluntatis. In cant. s. 81, n. 6. p. 1173. Vgl. De grat. et lib. arbitr. c. 2, n. 4.

[4] Vgl. ebd. n. 3.

solcher ist auch völlig ausgeschlossen und undenkbar. Denn jede Nötigung des Willens durch den Intellekt zu einem bestimmten Akte wäre gleichbedeutend mit Zerstörung desselben. „Die Vernunft ist aber dem Willen beigegeben, damit sie ihn unterrichte, nicht zu Grunde richte; sie würde ihn aber zu Grunde richten, wenn sie ihm irgend welche Notwendigkeit auferlegte, so daß er nicht mehr frei nach Gutdünken sich betätigte, sei es, daß er der Begierde zu Bösem oder einem verworfenen Geiste zustimmen, oder sei es, daß er der Gnade folgen müßte." [1]

Mit diesen letzten Worten vindiziert Bernard dem Willen die unversehrte Freiheit gegenüber jedem inneren Einfluß, mag dieser nun ausgehen von den Kräften der eigenen geistigen oder sinnlichen Natur (Vernunft, Vorstellungs- und sinnliches Begehrungsvermögen) oder aber von einer fremden geschöpflichen oder selbst göttlichen Macht. Diese Freiheit von jeder inneren Nötigung ist so wesentlich, daß der Wille ohne sie nicht mehr Wille wäre. „Denn wo Wille ist, da ist Freiheit." [2] Und „wo Notwendigkeit herrscht, da ist kein Wille" [3]. Jeder Akt des Willens ist freier Akt: ist er nicht frei, so ist er kein Akt des Willens; denn es gibt keine voluntas nolens: voluntas enim volentis est, non nolentis [4].

Demnach tritt die Willensfreiheit zu Tage als Fähigkeit, dem Urteile der Vernunft zu folgen oder nicht, d. h. zu wählen nach eigenem Gutbefinden. Ist das Ergebnis der intellektuellen Tätigkeit eine Urteilserkenntnis (cognitio iudicii), so offenbart sich die Willenstätigkeit als freie Wahl (optio eligendi [5]); die Willensfreiheit tritt zu Tage als Wahlfreiheit. Beide, nämlich Vernunft- und Willenstätigkeit, ergeben in ihrer Verbindung den vollen Begriff der Willensfreiheit: sie ist sonach die Fähigkeit des menschlichen Willens, seine Akte mit voller Erkenntnis ihres Gegenstandes und Zieles aus freiem Wohlgefallen an letzteren selbst zu wählen.

---

[1] Est vero ratio data voluntati ut instruat illam, non destruat. Destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio sese volveret, sive in malum consentiens appetitui aut nequam spiritui . . . sive ad bonum gratiam sequens. Ebd. n. 4.

[2] Ubi voluntas, ibi libertas. In cant. s. 81, n. 9, II 1175.

[3] Ubi quippe necessitas, iam non voluntas. De grat. et lib. arbitr. c. 2, n. 4.

[4] In cant. s. 81, n. 8, p. 1174 f. Bernard will hiermit nicht sagen, daß Wille und Freiheit in sich identisch seien, und daß es nicht auch Willensakte gebe, die unfrei sind, sondern er will nur betonen, daß der Wille durch keine außer ihm liegende Ursache im Widerspruch mit der selbsteigenen Entschließung zu einem bestimmten Akte genötigt werden könne.

[5] In cant. s. 81, n. 6, p. 1173.

c) Da der Wille in seiner Entscheidung an das vorausgehende Vernunfturteil nicht gebunden ist, so muß er nach frei getroffener Wahl auch den Richterspruch (iudicium) der Vernunft über sich ergehen lassen. „Von Rechts wegen begleitet das Gericht die Freiheit. Denn was frei über sich bestimmt, das verurteilt sich selbst, wo es sündigt.“ [1] Die Seele nämlich legt an die vollbrachte Willenstat stets den Maßstab des Vernunfturteils an. Jeder verkehrte Willensentschluß ruft als Widerspruch gegen die Weisung der gesunden Vernunft ein bellum intestinum hervor: „Die Vernunft beschimpft einen so gearteten Willen, klagt ihn an, richtet und verurteilt ihn.“ Darum müsse der Wille den Intellekt als Widersacher betrachten und sich mit ihm begleichen, solange er noch auf dem Wege ist, damit er ihn nicht dem Richter und dieser den Peinigern ausliefere [2] (vgl. Mt 5, 25).

Mit der Willensfreiheit im Sinne der aktiven Macht des Willens zur ungezwungenen Selbstentscheidung ist jede Art von Nötigung unvereinbar, mag sie nun von andern Kräften der Seele, wie bereits oben erwähnt, oder auch von äußeren Ursachen an den Willen herantreten.

d) Wohl können Vernunft, sinnliche Erkenntnis, sinnliches Begehren usf. den Willen zu etwas einladen, zu bestimmten Akten locken; aber allen diesen Lockungen gegenüber bleibt der Wille frei und wird vom Einfluß dieser Kräfte nur soweit abhängig, als er sich selbst diesem Einflusse unterwirft. Er kann zum Sklaven, zum Sklaven selbst der niedersten Kräfte unserer Natur werden, aber nicht durch fremde Gewalt, so daß er, ohne zu wollen, unterliegt, sondern einzig durch freie Selbstunterwerfung. Wir werden auf diesen Punkt später zurückkommen müssen.

e) Ebensowenig können äußere Ursachen den Willenskonsens erzwingen. Indes scheint dieser Annahme die Tatsache zu widersprechen, daß manche Menschen unter dem Drucke äußerer Gewalt schon Willensakte gesetzt haben, welche sie vorher verabscheuten [3].

---

[1] Et merito libertatem comitatur iudicium: quoniam quidem quod liberum sui est, profecto ubi peccat, ibi se iudicat. Est autem iudicium, quia iuste profecto, si peccat, patitur quod nolit, qui non peccat nisi velit. De grat. et lib. arbitr. c. 2, n. 4.

[2] Vgl. In Dedic. eccl. s. 2, n. 3, II 523.

[3] Wir geben im folgenden der Hauptsache nach die Gedanken wieder, welche Bernard in seiner mehr zitierten Abhandlung über die Willensfreiheit im 12. Kapitel (n. 38—40, p. 1021 ff) ausspricht. Vgl. Augustin., De gratia et lib. arbitr. c. 17, n. 33, X 735.

Bernard erläutert seine Auffassung an dem Beispiele der Verleugnung Petri. Petrus scheint gegen seinen Willen den Meister verleugnet zu haben. Denn er war genötigt zu wählen zwischen Verleugnung und Tod. Er wollte nicht verleugnen, aber noch weniger wollte er sterben. Was hat ihm also den Mund zur Verleugnung geöffnet? Die Furcht, nicht der Wille. Letzterer blieb unverändert, wie er vorher war, denn was wollte er? Durchaus, was er auch vor der Furcht wollte: nämlich ein Jünger Jesu sein. Und was sprach er? „Ich kenne diesen Menschen nicht." Er wollte nämlich dem Tode entgehen. Allein das war an sich kein Verbrechen. Worin liegt aber dann seine Schuld? Darin, daß er lieber lügen als sterben wollte. Denn es ist durchaus verwerflich, daß er das Leben des Leibes mehr liebte als das Leben der Seele. Er hat also durch zu große Selbstliebe, nicht durch Haß oder Verachtung gegen den Heiland gesündigt. Unter dem Drucke der Furcht blieb sein Wille völlig frei. Diese Furcht hat nämlich die zu große Selbstliebe nicht wachgerufen oder erzwungen, sondern deren Vorhandensein nur geoffenbart, nicht Christo, der sie schon vorher kannte, sondern dem Petrus selbst. Wäre er von ungeordneter Eigenliebe frei gewesen, so hätte er den Herrn niemals verleugnet. Seine Liebe zu Christus hat allerdings eine Art von Vergewaltigung erlitten, aber von seiner Eigenliebe, also von seinem eigenen Willen. „Also konnte der Wille gezwungen werden? Gewiß, aber durch keine andere Macht als durch sich selbst." Und darum „gibt er sich dort die Freiheit wieder, wo er sie zu verlieren scheint". Der Zwang, den der Wille sich selbst auferlegt, ist williger Zwang, er läßt also die Freiheit unversehrt. — Nachdem Petrus sein Herz von Selbstliebe gereinigt hatte, konnte keinerlei Drohung oder Strafe ihm die Verleugnung Christi abnötigen.

Es sei nämlich ein doppelter Zwang zu unterscheiden, „demzufolge wir gezwungen werden, entweder etwas zu leiden oder etwas zu tun gegen unsern eigenen Willen". Der erstere — Bernard glaubt ihn am richtigsten als „passiven Zwang" bezeichnen zu sollen — könne wohl manchmal statthaben; der letztere, der „aktive Zwang", welcher den Willen nötige, etwas zu tun, was er nicht wolle, niemals. Denn ein Übel, bei welchem ich mich leidend verhalte, das an mir verübt wird, wird mir nicht zugerechnet, wenn anders ich ihm widerstrebe. Was aber von mir getan wird, das ist nicht ohne Verschulden des Willens auch im Falle äußeren Zwanges: denn die Tat, die nie geschehen würde, wenn ich nicht wollte, überführt mich des Wollens. Und so mag es gewiß eine Art von aktivem Zwang des Willens geben, aber er entschuldigt nicht. — Ein Christ hat unter dem Drucke äußeren Zwanges den Glauben verleugnet: dolens quidem, non tamen nisi volens. Er wollte zu sehr dem Schwerte des Henkers entgehen. Und dieser Wille, der im Innern obenan saß, hat den Mund geöffnet, nicht das Schwert. Es hat vielmehr nur diesen so gearteten Willen geoffenbart, nicht erzeugt. Denn diejenigen, in welchen der Wille gesund war, könnte man töten, zu beugen vermochte man sie nicht. Die Peiniger kreuzigen wohl ihre Glieder, den Willen aber werden sie nicht ändern. Sie wüten wider das Fleisch, der Seele aber können sie nichts anhaben. Sie haben den Leib in ihrer Gewalt, der Wille aber bleibt frei. Ob er freilich schwach ist, das werden sie durch rohe Gewalt erfahren, aber sie werden es ihm nicht aufzwingen [1], wenn er es nicht schon vorher ist.

---

[1] Vgl. Augustin., De gratia et lib. arbitr. l. 5, c. 3, n. 6 ff, I 572 ff, und Anselm., De lib. arbitr. c. 5, ed. Maur. 119. Ligari homo potest invitus, quia nolens potest

Der passive Zwang als bloß körperliche Vergewaltigung fällt nicht in den Bereich der sittlichen Imputation. Einen aktiven Zwang auf den Willen aber im Sinne einer direkten determinatio ad unum gibt es nicht: der Wille bleibt frei in seiner Entscheidung trotz aller physischen Vergewaltigung, und wie die Entscheidung ausfällt, das wird durch die habituelle Beschaffenheit des Willens selbst bestimmt. Der äußere Zwang übt eine compulsio, einen Druck[1] auf den Willen nur insofern aus, als er ihn drängt, Stellung zu nehmen. Die Stellungnahme selbst aber ist eigene aktive Tat des Willens. Deshalb bezeichnet Bernard mit Recht den Einfluß äußeren Zwanges als compulsio activa im Sinne einer Veranlassung zu freier Selbstentscheidung mit Negierung der compulsio passiva, d. h. einer direkten Nötigung zu einer bestimmten nichtgewollten Handlung.

f) Die innere, habituelle Beschaffenheit des Willens also, nicht aber der äußere Druck ist für den Ausfall des jeweiligen Willensaktes maßgebend. Anders entscheidet sich unter dem Einfluß äußerer Gewalt der gesunde, anders der kranke Wille. Nicht als ein blindes, farbloses Vermögen nämlich ohne bleibenden sittlichen Inhalt darf die Willensfreiheit aufgefaßt werden, welche ohne bestimmte Richtung zwischen Bös und Gut in völligem Gleichgewicht sich befindet, folglich mit gleicher Leichtigkeit nach der einen oder der entgegengesetzten Seite sich wendet[2], jedem leisen bzw. jedem stärkeren Drucke nachgebend, der auf sie ergeht. Eine solche äquilibristische Auffassung der Willensfreiheit wäre die völlige Negation derselben. Denn entweder sieht man unter dieser Voraussetzung den jeweiligen Willensakt rein passivisch als notwendiges Ergebnis des stärkeren Einflusses an, dem der Wille nachgibt: dann wird das innerste Wesen der Freiheit als Kraft zu aktiver Selbstentscheidung aufgegeben zu Gunsten des Determinismus; oder man vermag, falls man an diesem Freiheitsbegriff trotzdem festhält, nicht zu erklären, wie der Wille aus seinem Gleichgewicht heraus zur Entscheidung für einen bestimmten Akt gelangt: muß dann nicht, falls dem äußeren Druck ein maßgebender Einfluß auf den Willensakt nicht eingeräumt wird, der Wille ewig untätig im Zustand der Äquilibristik verharren?

---

ligari: torqueri potest invitus, quia nolens potest torqueri: occidi potest invitus, quia nolens potest occidi: velle autem non potest invitus, quia velle non potest, nolens velle; nam omnis volens, ipsum suum velle vult.

[1] Der äußere Zwang vernichtet nach Anselm die Freiheit des Willens nicht, sondern nötigt sie zum Kampf: impugnare potest invitam voluntatem, expugnare nequit invitam (De lib. arbitr. c. 7, p. 120); und zur Wahl zwischen Gut und Bös, aber ipsa eligit, quod mavult (c. 9, p. 121).

[2] De grat. et lib. arbitr. c. 10, n. 35, I 1019. Vgl. Petrus Lomb., Sent. l. 2, dist. 25.

Der Wille ist kein leeres, blindes Vermögen ohne Inhalt und Tendenz; er ist vielmehr jederzeit ein *so oder so gearteter Wille*, also Wille von bestimmter, habitueller Richtung und Qualität. Und diese jeweilige Willensbeschaffenheit wirkt bestimmend auf die edesmalige Entscheidung ein und gibt dem Willen eine vorherrschende Neigung nach einer bestimmten Seite hin, welche verstärkt vird durch die Wiederholung gleichartiger Willensentscheidungen.

Es ist nämlich keineswegs erforderlich zum Bestand der Willensreiheit, daß die Entscheidung für oder wider gleich leicht falle; s genügt, daß der jeweilige Akt aus der inneren Energie des Wilens selbst hervorgehe. Dabei wird zur Ermöglichung der Wahl ine bestimmte Willenstendenz vorausgesetzt, welche, unbeschadet ler Integrität der Freiheit, selbst so stark sein kann, daß eine Entcheidung für das Gegenteil, also eine Wahl völlig unmöglich ist. Diese allgemeinen Prinzipien liegen der Bernardinischen Lehre von ler sittlichen Freiheit zu Grunde.

2. Das oberste Gesetz, das allen menschlichen Handlungen Ziel und Richtung gibt und ihren tatsächlichen Wert oder Unwert bestimmt, st *der Wille Gottes*. Dieser höchsten Norm untersteht, wie lles Geschaffene, so auch der menschliche Wille, aber nicht mit Notwendigkeit, sondern seiner Natur entsprechend in freier und freiwilliger Unterordnung.

Setzt nun der Wille einen Akt *mit Kenntnis seines Gegenstandes und Verhältnisses zum göttlichen Gesetze*, und zwar auf Grund selbsteigener Entscheidung, für diese so erkannte Handlung, so handelt er sittlich, und zwar sittlich gut oder bös, je nach der Beziehung derselben zum göttlichen Willen.

Die sittliche Freiheit besteht also in der Fähigkeit des Willens, eine Handlung mit dem Bewußtsein ihres Verhältnisses zum göttlichen Willen zu vollziehen auf Grund des Wohlgefallens, das der Wille an ihr findet.

Zwei Momente bestimmen sonach die sittliche Freiheit: das iudicium rationis, das Urteil der Vernunft über die Beziehung des Aktes zum Sittengesetz, und die libertas voluntatis[1], die freie Selbstentschließung des Willens. Diese Fähigkeit aber besitzt der

[1] De grat. et lib. arbitr. c. 2, n. 3; vgl. ebd. n. 4, wo er das liberum arbitrium als consensus voluntatis et rationis bezeichnet. Vgl. *Augustin.*, Hypognosticon l. 3, c. 4 (Inter Opera Aug. tom. X, Appendix p. 14), und *Bonaventura*, In Sent. l. 2, dist. 25, p. 1, art. unic., qu. 3, II 599, und qu. 5, p. 603.

Mensch. Er ist im stande, „zwischen Gut und Bös, zwischen Leben und Tod, ja auch zwischen Licht und Finsternis bewußt zu urteilen und frei zu wählen".

Indes ist die Willensfreiheit nicht zu verwechseln mit Wahlfreiheit. „Niemand glaube, deswegen nenne man die Freiheit liberum arbitrium, weil der Wille mit gleicher Möglichkeit und Leichtigkeit zwischen Gut und Bös sich bewege . . ., sonst könnte man weder Gott und den heiligen Engeln Freiheit zuschreiben, da sie so gut sind, daß sie nicht böse mehr sein können, noch auch den sündigen Engeln, da sie so schlecht sind, daß sie nicht gut mehr sein können. Ja wir selbst würden nach der Auferstehung die Freiheit verlieren, wenn wir untrennbar mit dem Guten bzw. dem Bösen verbunden sind." [1] Vielmehr ist die Freiheit im Gerechten nicht geringer wie im Sünder, im Engel so voll wie im Menschen [2].

In allen inneren sittlichen Seelenzuständen sowohl hienieden als in der Ewigkeit bleibt die natürliche Freiheit unversehrt, weil ihr Wesen nicht in der Fähigkeit, zwischen Verschiedenem bzw. Entgegengesetztem zu wählen, sondern in der Kraft des Willens zu innerer, selbsteigener Entscheidung gesucht werden muß.

Daraus folgt nun, daß die Freiheit im Zustand der Glorie sogar eine gewisse Erhöhung und Steigerung erhält: wer das Gute so sehr liebt, daß er das Gegenteil gar nicht mehr wollen kann, will es wahrlich nicht weniger frei als derjenige, dem diese Möglichkeit geblieben ist [3].

Die Befestigung des Willens im Guten bedeutet mithin einen Fortschritt der natürlichen Willensfreiheit, ebenso wie das Versinken

---

[1] De grat. et lib. arbitr. c. 10, n. 35, p. 1019. Vgl. Augustin., De civitate Dei l. 22, c. 30, n. 3, XII 700, und Anselm., De lib. arbitr. c. 1, p. 117: Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esset definitio, nec Deus nec Angeli, qui peccare nequeunt, liberum haberent arbitrium, quod nefas est dicere. Bonaventura, In Sent. l. 2, dist. 25, p. 2, art. unic., qu. 3, II 614. Liberum arbitrium secundum quod liberum est, habet obiectum bonum et exit in bonum, non in malum . . . nihilominus tamen, in quantum cum libertate habet defectibilitatem, potest in malum.

[2] De grat. et lib. arbitr. c. 4, n. 9, p. 1007. Manet libertas voluntatis, ubi etiam fit captivitas mentis tam plena quidem in malis, quam in bonis, sed in bonis ordinatior, tam integra quoque pro suo modo in creatura, quam in Creatore, sed in illo potentior.

[3] Non parum firmiter vis quod et necessario vis. Multum vis, quod nolle nequeas nec multum obluctans. In cant. s. 81, n. 9, p. 1175.

ıs Böse einen Defekt derselben anzeigt[1]. Gott gibt dem Menschen ie Freiheit nicht, damit er für das Verwerfliche und Verkehrte, ondern damit er mit Überwindung des an sich möglichen Bösen ir das Gute sich entscheide aus freiem Wohlgefallen an demselben. ie tatsächliche Wahl des Bösen ist ein Mißbrauch der sittlichen reiheit, der ihrer von Gott gewollten Bestimmung entgegen den Villen unter ein fremdes Gesetz stellt[2], unter das Gesetz des Flei- ches, das dem für ihn bestimmten Gesetz des Geistes widerstreitet nd ihn gefangen nimmt. Die Sünde knechtet den Willen; e unterwirft ihn einem Drucke[3], lastet als eine Art von necessitas uf ihm, indem sie ihn zum Sklaven der Fleischesgelüste macht, eshalb der Wille um so unfreier wird, je mehr er der Macht der ünde widerspruchslos sich überläßt, um so freier, je mehr er von er Sünde sich losringt.

Das darf nun freilich nicht im Sinne einer wurzelhaften Um- estaltung der natürlichen Willensfreiheit aufgefaßt werden — eine olche ist in keinem Stadium des Menschenlebens möglich, denn die Villensfreiheit ist inamissibilis[4] —, sondern es ist zu verstehen als kzidentelle Veränderung der in ihrem Wesen unversehrten Frei- eit[5]. Und worin besteht diese Veränderung? Darin, daß der Wille

---

[1] Velle malum defectus quidam est voluntatis; utique bonum velle profectus.)e grat. et lib. arbitr. c. 6, n. 18, p. 1012; vgl. Augustin., Enchiridion c. 105, n. 28, I 236. Multo liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato: Ieque enim culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non st, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam rorsus velle possimus. Vgl. Petrus Lomb., Sent. l. 2, dist. 25, und Anselm.,)e lib. arbitr. c. 1, p. 117; ebenso Bonaventura a. a. O.

[2] Vgl. In cant. s. 81, n. 10, p. 1175 f. Nach Anselm hat Gott den Menschen ie Willensfreiheit gegeben ad rectitudinem voluntatis. Daher definiert er die Villensfreiheit als potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam recti- udinem (a. a. O. c. 3, p. 118; vgl. Augustin., De gratia et lib. arbitr. l. 2, . 1, n. 3, II 585).

[3] De grat. et lib. arbitr. c. 4, n. 10. Voluntas per peccatum premitur; vgl. Petrus Lomb., Sent. l. 2, dist. 25. Post peccatum, ante reparationem gratiae remitur (liberum arbitrium) a concupiscentia et vincitur et habet infirmitatem n malo.

[4] Bernard. a. a. O. c. 2, n. 4.

[5] Impossibile est sua privari libertate. Potest quidem mutari voluntas, sed ıon nisi in aliam voluntatem, ut numquam amittat libertatem (ebd. n. 5); vgl. Augustin., De gratia et lib. arbitr. c. 15, n. 31, X 734. Semper est autem in ıobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a iustitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala: aut a peccato libera est, quando servit iustitiae, et tunc est bona. Und Anselm. a. a. O. c. 7, p. 120.

eine gewisse Neigung zum Verbotenen annimmt, ein gewisses Wohlgefallen an dem findet, was den niederen Begierden schmeichelt, und darum den sündhaften Anreizen des Fleisches gegenüber schwach und kraftlos wird; kurz, er verliert die Energie zu unabhängiger Selbstentscheidung und gerät in die Gewalt der niederen sinnlichen Mächte: er schmachtet in der Knechtschaft, aber nicht gegen, sondern in vollem Einklang mit seiner eigenen Neigung[1].

So bleibt also die natürliche Freiheit unter dem Bleigewicht der Sünde substantiell ebenso unversehrt bestehen wie im Zustand definitiver Hinwendung zum Guten und unabänderlicher Festlegung in diesem; nur daß dieser Zustand die dem göttlichen Willen entsprechendste und darum der Natur angemessenste, wenn auch nur mit übernatürlichen Kräften mögliche Entwicklungsform der Willensfreiheit ist. Denn für die übernatürliche Vollendung ist die Natur mit ihren gesamten Kräften angelegt, und diese Vollendung bedeutet, wie überall, so auch auf dem Gebiete der Willensfreiheit keine Beeinträchtigung, sondern Vervollkommnung der Natur. Je leichter, spontaner und ausschließlicher der menschliche Wille für das Gute sich entscheidet, desto mehr entspricht er ja seiner faktischen Bestimmung, desto mehr nähert seine Freiheit sich der göttlichen Freiheit, desto mehr reift sie ihrer höchsten Vollendung entgegen.

In statu viae ist die Wahlfähigkeit allerdings der charakteristische Zustand der Freiheit, und Gott hat sie dem Menschen aus weiser Absicht gerade in dieser Form gegeben. Denn die Wahlfreiheit ist die Voraussetzung und Grundlage der Imputabilität und Verdienstlichkeit unserer Akte. Darum nämlich kann das Gute uns zum Verdienste angerechnet werden, weil wir es tun mit der Möglichkeit, es nicht zu tun, bzw. mit Möglichkeit des Bösen und mit Überwindung desselben aus Liebe zum Guten; und darum lastet das Böse als Schuld auf unserer Seele mit dem Vollgewicht seiner Verwerflichkeit, weil und insoweit es geschah mit der Möglichkeit des Nichtgeschehens bzw. mit der Freiheit zum Guten, also aus ungezwungener Hingabe des Willens an das Böse

---

[1] Vgl. In cant. s. 81, n. 7—9; vgl. Augustin., De lib. arbitr. l. 1, c. 11, n. 21, I 578. Nulla res alia mentem cupiditatis comitem facit, quam propria voluntas et liberum arbitrium. Und Anselm., De lib. arbitr. c. 5, p. 119, ebenso c. 7, p. 120.

nter Verachtung des Gegenteils[1]. Im Besitze der Wahlfreiheit teht der Mensch hoch über der rein sinnlichen Kreatur. In ihr esitzt er das Organ der Sittlichkeit. Das Tier hat mit dem Menchen Wahrnehmung, Empfindung und Leben gemeinsam. Der Wille agegen und die Vernunft fehlen ihm und damit die Freiheit[2], und arum auch das Verdienst[3].

Der eigentliche Grund der sittlichen Zurechnung unserer Handıngen ist der freie Wille. Die der Willensentscheidung vorausehende Erkenntnis ist nur die Voraussetzung und Bedinung derselben. Der Wille allein aber ist's, der die Seele „gut der schlecht"[4], „der Seligkeit und Unseligkeit empfänglich[5] (capax)" nacht.

Der Wille ist der eigentliche Träger der Sittlichkeit; alle andern eelenkräfte sind in sich indifferent, weil er allein frei ist in seinem kt, alle andern dagegen der Notwendigkeit unterworfen sind[6].

Darum machen weder „ein träger Geist, noch ein unständiges Gedächtnis, noch as ruhelose Begehren, noch ein stumpfer Sinn, noch ein krankes Leben den lenschen schuldig, so wenig wie das Gegenteil unschuldig einzig deswegen, weil as alles ohne Zutun des Willens aus Notwendigkeit zutrifft"[7].

Nur insoweit als die übrigen Seelenvermögen der Herrschaft des Willens nterstehen und so an seiner Freiheit teilnehmen, sind ihre Akte sittlich[8].

---

[1] Inde homo ad promerendum potis. Omne enim quod feceris bonum malumve, uod quidem non facere liberum fuit, merito ad meritum reputatur. Et ut merito udatur, non is tantum, qui potuit facere mala et non fecit, sed et qui potuit non acere bona et fecit, ita malo non caret merito tam is, qui potuit non facere mala t fecit quam is, qui potuit facere bona et non fecit. In cant. s. 81, n. 6; vgl. ugustin., De lib. arbitr. l. 2, c. 1, n. 1, I 585. Sive peccantes, sive recte agentes, b illo (sc. libero arbitrio) poenam meremur et praemium. Und De spirit. et tt. c. 5, n. 7, X 88.

[2] Sicut deliberatione, ita et libertate carent. In cant. s. 81, n. 6.

[3] Ubi non est libertas, nec meritum (ebd.).

[4] Haec (sc. voluntas) est enim, quae bonam facit animam, quia cum multa int animae bona naturaliter insita, sicut ingenium bonum, memoria capax, vigil atio et cetera animae bona, sola tamen voluntas, si fuerit bona, bonam facit nimam, si fuerit vitiosa, vitiosam. De div. s. 124, n. 1, II 745 f.

[5] Rationalis creatura, aut misera profecto esse nulla ratione deberet, aut beata enitus non posset, cui nimirum in utravis parte id deesset, quod solum in ea iseriae sive beatitudinis capax est, id est voluntas. De grat. et lib. arbitr. c. 2, . 4. Daher verlegt der hl. Bonaventura das liberum arbitrium auch der Hauptache nach in den Willen (In Sent. p. 1, qu. 6, p. 605).

[6] Vita, sensus, ingenium, appetitus, memoria et si quae talia sunt, eo ipso subiaent necessitati, quo non plene subdita sunt voluntati (De grat. et lib. arbitr. c. 2, n. 4).

[7] Ebd. n. 5; vgl. n. 4. [8] Vgl. hierzu Schneid 145 f.

Wie die körperliche Gesundheit in der Gesundheit des Blutes begründet ist, so ist, wie Bernard mit zutreffendem Vergleiche bemerkt, alle sittliche Gesundheit gesunder Wille. Sanguis animae meae voluntas mea. Der sieche Leib gesundet durch Blutverbesserung oder Aderlaß. Jede sittliche Besserung ist Willensbesserung vermittels Änderung oder Minderung „des verkehrten Willens, der die Ursache der geistlichen Krankheit ist“ [1].

3. Drei hauptsächliche Willenszustände unterscheidet Bernard, welche auch der Willensfreiheit, unbeschadet ihrer wesentlichen Unversehrtheit [2] und Gleichheit, einen verschiedenartigen Charakter verleihen.

a) Gott gab dem ersten Menschen bei seiner Erschaffung eine bestimmte sittliche Beschaffenheit ins Leben mit; nicht als ethisch inhalts- und tendenzloses Vermögen nämlich trat der Wille ins Dasein, etwa mit der Aufgabe, sich eine bestimmte sittliche Beschaffenheit erst zu erobern und die Sittlichkeit gewissermaßen schöpferisch in sich hervorzubringen, vielmehr schuf Gott denselben als guten Willen: gut, nicht bloß im metaphysischen Sinne, wie alles gut ist, was Gott erschaffen hat — „denn vom guten Gott konnte nur Gutes erschaffen werden“ —, sondern moralisch gut, d. h. mit einer positiven Neigung zum Guten, welche im Vorzug seiner Gottebenbildlichkeit begründet ist [3].

Wie früher bereits gezeigt, besteht die Gottebenbildlichkeit nicht in bloß passiver Empfänglichkeit für Anregungen und Einwirkungen zum Guten, sondern zugleich in aktivem Verlangen nach demselben. Diese appetentia supernorum, oder wie Bernard sie auch gelegentlich nennt: die Hinwendung zum Schöpfer (conversio ad Creatorem), ist eine Wirkung der Gnade, ruht aber auf dem natürlichen Ver-

---

[1] Vgl. De div. s. 108, II 794.

[2] Libertas arbitrii de ipso, quo condita est statu aliquatenus non mutatur, sed aequaliter semper (quantum in se est) a coelis, terris, inferis possidetur. De grat. et lib. arbitr. c. 9, n. 30, p. 1017.

[3] Habet siquidem duplex in se bonum ab initio sui: unum quidem generale ex sola creatione, quod a bono scilicet Deo non potuit creari nisi bona, secundum quod vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona (Gn 1, 31); alterum speciale ex libertate arbitrii, in qua ad imaginem utique ipsius, qui creavit, est condita. Quod si duobus his bonis accedat et tertium, conversio scilicet ad Creatorem, reputabitur non immerito perfecte bona: bona nimirum in universitate, melior in suo genere, optima in sua ordinatione (a. a. O. c. 6, n. 19, p. 1012: vgl. Augustin., De gratia et lib. arbitr. l. 3, c. 1, n. 2, I 611). Cum enim bonus Deus me fecerit, nec bene aliquid faciam, nisi per voluntatem, ad hoc potius datam esse a bono Deo satis apparet.

langen des Willens nach einem höheren Gute, das Gott in die Menschennatur als solche unaustilgbar hineingelegt hat.

Die habituelle Neigung zum Guten nun war dem ersten Menschen gegeben zum aktiven Gebrauch seiner Willensfreiheit. Sie sollte in ihm eine treibende Kraft sein, welche ihn zur Wahl des Guten bestimmte und ihn tragen sollte im Vollzug desselben[1]. Sie verlieh ihm das posse non peccare, die Möglichkeit, sich für das Gute mit völligem Ausschluß des Bösen zu entscheiden[2]. Der erste Mensch brauchte zu diesem Zwecke nur dem positiven Zug seines Herzens zu folgen.

b) Weil durch die Gnade gewirkt, ging diese Tendenz zum Guten, die rectitudo der Seele, verloren, aber nicht, wie die Reformatoren lehrten, wurzelhaft infolge einer Art von Naturzerrüttung oder Zertrümmerung der ganzen sittlichen Anlage im Menschen.

Nach Luther wurde die Freiheit des Willens, also das Organ aller Sittlichkeit, durch die Sünde aus unserer Natur völlig ausgetilgt. Liberum arbitrium est mortuum[3]. An seine Stelle trat das servum arbitrium: die Willensknechtung unter die Sünde. Das Böse nämlich hat nach Luther im Menschen einen positiven Charakter angenommen; es wurde ein bleibender Bestandteil seiner Natur: an Stelle der ursprünglichen Willensfreiheit trat die Begierlichkeit, die Luther mit der Erbsünde selbst identifizierte und für völlig unüberwindlich hielt[4], so daß der Wille seine Wahlfähigkeit eingebüßt hat und der Notwendigkeit, zu sündigen, unterworfen[5] ist und tatsächlich in allem sündigt, was er tut[6]; denn alle seine Akte sind nur ein Ausfluß seiner Begierlichkeit, also des naturhaften Bösen, das er in sich trägt[7].

Bernard ist weit entfernt, der Erbsünde eine derartige radikale Vernichtung der Willensfreiheit beizumessen: sie verursachte vielmehr nur eine Umbiegung der ursprünglichen Willensneigung zum Guten nach der entgegengesetzten Richtung hin, machte also, unbeschadet des natürlichen Bestandes der Freiheit, aus der voluntas recta eine voluntas curva[8].

Immerhin spricht der Heilige von der Willensfreiheit im Zustand der Sünde in Wendungen, welche, wiewohl sachlich korrekt, leicht einer Mißdeutung fähig sind.

---

[1] Vgl. Scheeben, Dogmatik II 213 f, Nr 533 f.

[2] Vgl. Augustin., De civ. Dei l. 22, c. 30, n. 3, VII 700.

[3] Weim. I 360; vgl. Denifle I 487 u. 492 A.

[4] Den Quellennachweis siehe bei Denifle I 407 ff u. 493 ff.

[5] Ebd. 486. [6] Ebd. 492. [7] Ebd. 485.

[8] In cant. s. 80, n. 3 u. 4.

Durch die Sünde hat uns das velle simpliciter nicht verlassen, d. h. die Fähigkeit zu eigener Selbstbestimmung, das velle bonum dagegen ist durch sie verloren gegangen.

Der gemäßigte Reformator Viktorin Striegel läßt gleichfalls die sittliche Anlage im gefallenen Menschen fortbestehen, aber als bloße Form, als leere Schale ohne Inhalt[1].

Deckt sich seine Lehre etwa mit den Anschauungen Bernards? Das Gegenteil folgt bereits aus unsern Bemerkungen über die natürlichen Grundlagen der rectitudo animae. Obwohl erdwärts gekehrt, wohnt dem Willen, wie sich mit Möhler die Lehre Bernards treffend kennzeichnen läßt, ein „geheimer Zug nach oben“[2] inne, der wohl unter dem Druck der Sünde ohnmächtig daniederliegt, aber fortlebt und fortwirkt als Sehnen nach Höherem, „dem er wohl Folge geben möchte“[3]; „er will und will nicht; er will kraftlos und ohnmächtig“[4].

Der Freiheitszustand in der Sünde gleicht der Lage eines Mannes, der an einer steil aufsteigenden und jäh abschüssigen Bergwand zwischen Höhe und Tiefe schwebt. Sein Sehnen geht nach oben; aber er kann nicht hinauf, die Last des Leibes zieht ihn mit Notwendigkeit in den Abgrund, wenn nicht eine starke Hand von oben ihn emporzieht. Zwischen das Gesetz des Fleisches und Geistes gestellt, wird der Wille, wenn Gott durch seine Gnade nicht seine Schwachheit wirksam unterstützt, nicht bloß der Gerechtigkeit nicht fähig sein und, von Tugend zu Tugend aufsteigend, den höchsten Gipfel der Vollkommenheit zu erglimmen vermögen — von seiner eigenen Schwere gezogen, wird er immer tiefer sinken von Laster zu Laster. „Der Leib, der verweslich ist, beschwert die Seele, und die irdische Hülle drückt den vieldenkenden Geist nach unten“ (Weish 9, 16)[5].

Die Sünde brachte den Widerstreit zwischen dem geistigen und leiblichen Faktor unserer Menschennatur, der vor der Sünde durch die Gnade ausgeglichen war, zum vollen Ausbruch. Der Wille ist nunmehr dem übermächtigen Andrang der sinnlichen Neigungen und Begierden ausgesetzt, die entfesselten Lüste des Leibes üben eine gewisse Gewalt[6] auf den Willen, die ihn der Notwendigkeit[7] unterwirft — nämlich der Sündennotwendigkeit, unbeschadet der natürlichen Freiheit — und so aus dem freien einen knechtischen Willen macht[8].

Hier stellt uns Bernard scheinbar an das Grab der angeblich „unverlierbaren“ Willensfreiheit. Und scheint er zudem nicht den Satz vorzutragen von der Un-

---

[1] Vgl. Möhler 65, § 6.

[2] Ebd. 62, Kap. 2, § 5. [3] De grat. et lib. arbitr. c. 5, n. 10.

[4] Möhler a. a. O. [5] Vgl. In fest. S. Martini n. 3, II 491.

[6] Interveniente peccato patitur quandam vim. In cant. s. 81, n. 7. Nequaquam huic praescribit libertati, ut quasi vim aut necessitatem in hac parte voluntas patiatur. De grat. et lib. arbitr. c. 4, n. 10.

[7] Vgl. In cant. s. 81, n. 7 u. 8 und s. 82, n. 5, p. 1179: Voluntaria illa necessitas et contraria lex inflicta membris . . . eidem incubat libertati, et liberam natura creaturam per propriam ipsius voluntatem, dum allicit subiicit servituti, implens faciem eius ignominia, ita ut vel carne serviat legi peccati, et non volens: vgl. Augustin., Enchiridion c. 30, n. 9, VI 207, und Petrus Lomb., Sent. l. 2, dist. 25.

[8] Voluntas enim est, quae se, cum esset libera, servam fecit peccati, peccato assentiendo. In cant. s. 81, n. 7 u. 8 und s. 82, n. 5.

widerstehlichkeit der Konkupiszenz, der das Protonpseudos der Irrlehre Luthers gewesen ist?

Keineswegs! Auch unter dem Drucke der auf dem Willen lastenden Notwendigkeit, behauptet Bernard, besteht die Willensfreiheit fort, und zwar unversehrt.

Eine Zerstörung der Freiheit wäre nur gegeben, wenn die Macht der sinnlichen Begierden in Widerspruch mit der jeweiligen Willensneigung und mit Vergewaltigung seines eigenen Strebens zur Herrschaft gelangte, so daß der Wille genötigt wäre, zu wollen, was er nicht will.

Wie aber verhält sich nach Bernard die durch die Konkupiszenz bedingte Nötigung des Willens zu der Freiheit des letzteren? Beide, Notwendigkeit und Freiheit des Willens, stehen in vollem Einklang.

Die Sinnlichkeit knechtet den Willen allerdings, d. h. macht ihn ihren Gelüsten untertan, aber nicht in Widerspruch, sondern in Übereinstimmung mit seiner eigenen Neigung. Die Knechtschaft des Willens ist eine selbstgewollte, freiwillige Knechtschaft[1] (servitus oder necessitas voluntaria); der Wille macht sich selbst aus eigenem, innerem Drang zum Sklaven einer fremden Macht; das Joch, das er trägt, legt er sich selbst auf; schafft sich selbst die auf ihm lastende Notwendigkeit. „Durch die Sünde ist es geschehen, daß der Leib, der verweslich ist, die Seele beschwert, sed amore, non mole. Denn wenn die Seele, die durch sich selbst zu fallen wohl im stande war, aus sich selbst unfähig ist, sich zu erheben, so trägt der Wille die Schuld, welcher an verdorbener und verderblicher Liebe zum korrupten Leibe krank daniederliegt und gleichzeitig die Liebe zur Gerechtigkeit nicht zuläßt (admittit). Und so schafft der durch die Sünde ins Schlimmere (in deterius) veränderte Wille nescio quo pravo et miro modo sich selbst eine Notwendigkeit; da sie freiwillig ist, vermag die Notwendigkeit nicht, den Willen zu entschuldigen, noch vermag der Wille, da er verführt ist, die Notwendigkeit auszuschließen.“[2] Es sind zweifellos starke Wendungen, mit welchen Bernard hier den Druck der Begierlichkeit auf den Willen zeichnet; aber ihr Sinn scheint durchweg korrekt zu sein. Unter der Notwendigkeit versteht er die Unfähigkeit des Willens, von der Sünde sich frei zu machen, und unter dem Drang und Druck der Sinnlichkeit die Unfähigkeit, sich von ihr frei zu halten und das zu vollbringen, was er als recht erkennt und wohl auch tun möchte[3].

Bernard betont ausdrücklich, daß, wenn der Wille der Macht der Konkupiszenz unterliegt und nicht im stande ist, sie zu bemeistern, der Grund zu suchen ist in ihm selbst, d. h. in der verkehrten Richtung, die er durch die Sünde erhalten hat: in seiner Neigung zum Niedern, Sinnlichen oder, wie er sich ausdrückt, in „der Liebe zum Leibe“, welche ihn schwach und unfähig macht, dem

---

[1] Vgl. In cant. s. 81, n. 7; vgl. Augustin. a. a. O. Servi addicti peccato, quae potest esse libertas, nisi quando eum peccasse delectat? Liberaliter enim servit, qui sui domini voluntatem libenter facit; ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est.

[2] In cant. a. a. O.

[3] Non valemus, quod volumus; sentimus quidem ipsam quodammodo libertatem peccato esse captivam vel miseram, non tamen amissam. De grat. et lib. arbitr. c. 4, n. 10.

Reiz der Begierlichkeit zu widerstehen; nicht als ob letztere ihn direkt nötigte und gewaltsam zerdrückte. Denn was Bernard bezüglich der Vernunft sagte, das gilt ihm sicherlich auch hinsichtlich der Konkupiszenz: Destrueret (voluntatem). si necessitatem ei ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio sese volveret sive in malum consentiens appetitui . . . sive ad bonum gratiam sequens. . . . Ubi quippe necessitas, iam non voluntas, wobei necessitas einen außerhalb des Willens selbst liegenden nötigenden Einfluß bedeutet. Die Begierlichkeit übt freilich eine Gewalt auf den Willen, aber eine „einschmeichelnde Gewalt, die sich des Willens bemächtigt vermittels seiner eigenen Schwäche: est vis favorabilis quaedam premendo blandiens et blandiendo premens.“

Dadurch aber gerät der Mensch in eine durchaus beklagenswerte Lage. „Wenn der schuldige Wille einmal der Sünde zugestimmt hat, kann er in keiner Weise sie aus sich selbst abschütteln, noch auch sich entschuldigen.“ Und so ist er frei und geknechtet zugleich: geknechtet propter necessitatem, frei propter voluntatem. „Und wäre doch dieser Drang so gewaltsam, daß er die Freiheit aufhöbe — dann wäre ich ohne Schuld; oder wäre die Seele so der Freiheit mächtig, daß sie nicht vergewaltigt würde (violenta) — so wäre eine Besserung möglich. So aber steht nirgends mehr ein Ausweg offen für den Unglücklichen. den sein Wille unentschuldbar, die Notwendigkeit unverbesserlich macht.“

Diese Zwangslage aber fühlt der Mensch nach seiner edleren, geistigen Seite, und er empfindet sie schmerzlich — dolet premi, sed non peremi voluntatem[1] —, ohne die Kraft zu besitzen, dem Gesetze des Geistes, das auch der natürliche Mensch trotz der verderblichen Richtung seines Willens in sich fühlt und mit seiner Verbindlichkeit für den Willen fühlt, zum Durchbruch verhelfen zu können. Jenes doppelte Gesetz, von welchem der Apostel redet, das Gesetz des Geistes und jenes andere in unsern Gliedern, das diesem widerstreitet, wirkt einen tiefgreifenden Zwiespalt in unserer Menschennatur; denn es hat zur Folge. daß der Mensch mit sich selbst, ja daß „mein eigener Wille, was das schlimmste Übel ist, mit sich im Widerspruch steht: der Wille macht sich das Fleischesgesetz zu eigen: „Mein eigener Wille ist das Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetze widerstreitet.“ Anderseits aber ist „das Gesetz Gottes im Herzen des Menschen“ (Ps 36, 31)[2], ist „ihm von Natur ins Herz geschrieben“ (Röm 7, 23). Diesen Zwiespalt und „den Druck der Notwendigkeit“ empfand der Prophet, als er seufzend ausrief: „Herr, ich leide Gewalt, nimm dich meiner an“, und wiederum, wohl wissend, daß er zu Unrecht gegen den Herrn sich beklage, da sein eigener Wille schuld ist, fährt er fort: „Was will ich sagen, da ich selbst es getan?“ (Is 38, 14—15[3].)

Gewiß ist dieser innere Zwiespalt eine gerechte Strafe Gottes für den Sünder. Denn „mit vollem Rechte geschieht es, daß der Feind Gottes sein eigener Feind werde, daß, wer ihm widerstreitet, in Widerstreit mit sich selber gerate“; aber Gott läßt den Sünder zugleich in weiser, gütiger Absicht sich selbst zur Last werden. Dieser innere Zwiespalt, diese Zerrissenheit nämlich bildet den fruchtbaren Boden für seine Gnadenwirkung: aus ihm erwächst die Sehnsucht nach Rettung, wie der hl. Paulus sie so trefflich schildert:

---

[1] De grat. et lib. arbitr. c. 4, n. 10; vgl. In cant. s. 82, n. 5, p. 1179.
[2] In cant. s. 81, n. 10. [3] Ebd. n. 7.

„Wer wird mich befreien aus diesem Leibe des Todes?“ Und seine Antwort ist auch die des hl. Bernard: „Die Gnade, die da ist in Christo Jesu, unserem Herrn!“

Auch im Begnadigten lebt das Gesetz des Fleisches weiter. Consolabor me, quia et sanctorum vox est ista: Scio, quia non est in me bonum[1]. Aber es besteht zwischen ihm und dem Ungerechtfertigten in Bezug auf die Konkupiszenz ein Unterschied: Die Konkupiszenz ist im Gerechtfertigten wohl vorhanden, aber nicht mehr als Gesetz seines Willens. Durch die Gnade wird der Wille von der selbstgewählten „Notwendigkeit“, der Konkupiszenz befreit; denn diese gilt nur für den natürlichen Menschen (homo naturalis), nicht für den geistlichen (spiritualis), der durch die Gnade zur Freiheit der Kinder Gottes gelangt. „Das Gesetz seines Gottes ist in seinem Geiste, und so im Geiste, daß es auch seines Geistes ist.“

„Dem Gesetze stimmt er zu, weil es gut ist, und darum ist er selbst gut; denn wiewohl er zugleich gestehen muß, daß er dem Gesetze der Sünde diene, so tut er das mit dem Fleische, nicht mit dem Geiste. Wenn er aber mit dem Geiste dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde dient, welches (von beiden Gesetzen) glaubst du dem hl. Paulus zurechnen zu müssen? Ich bekenne leichtlich meine Überzeugung dahin, daß das Gesetz des Geistes weit mehr als das des Fleisches beizumessen ist mir und Paulus, der da sagt: „Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so wirke nicht ich es, sondern die in mir wohnende Sünde“ (Röm 7, 20). Darum nenne der Apostel das Gesetz der Sünde ein anderes Gesetz, um es als ein dem Willen fremdes[2] (peregrina) und gleichsam beigezogenes, eingewandertes (adventitia) zu kennzeichnen[3]; es ist „wie ein Mantel, welcher den Willen seiner eigenen Freiheit nicht beraubt, sondern über dieselbe sich legt oder vielmehr mit der Naht der Sünde dem Willen angeheftet, nicht ihr eingeboren ist, so daß der Wille ein doppeltes Kleid trägt, das ihn Gott ähnlich und unähnlich oder besser: Gott bzw. dem Tiere ähnlich macht[4].

Aber eben die bleibende, unverlierbare Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit Gott, welche die Seele besitzt zufolge ihrer natürlichen Freiheit, bildet das feste Fundament ihrer Hoffnung auf Befreiung

---

[1] Ebd. n. 10.

[2] Non plane anima nativam se exuit formam, sed superinduit peregrinam; illa addita, non ista perdita est. De grat. et lib. arbitr. c. 2, n. 4.

[3] In cant. s. 81, n. 10. [4] Ebd. s. 82, n. 5.

aus der schimpflichen Knechtschaft der Sünde vermittels der göttlichen Gnade. Denn „in liebevoller Erbarmung läßt das göttliche Wort jene zur Gemeinschaft des Geistes zu, die es sich ähnlich weiß in der Natur". Und eben diese natürliche Ähnlichkeit, welche die Seele trotz aller Verwüstung durch die Sünde bewahrt, ist ihm ein Grund, zur Seele sich erbarmungsvoll herabzulassen und sie zur übernatürlichen Ähnlichkeit mit sich zu erheben[1].

c) Der Wille, der sich selbst zum Sklaven der Sünde macht, hält sich auch freiwillig im Sklavendienst fest[2]. „Er konnte wohl fallen aus eigener Kraft, aber erheben kann er sich nur durch den Geist des Herrn"[3], d. h. durch die Gnade.

„Ein dreifacher Strang nämlich zieht den Geist nieder zur Erde": der Leib, der seiner Substanz nach aus der Erde genommen; die Nähe der letzteren, welche die Heimat des Leibes, aber Fremdland ist für die Seele; und endlich die Korruption des Leibes durch die Sünde. Das alles macht den Leib „zum Bleigewicht" für die Seele: „Er zieht sie nieder in sein Land und unterdrückt sie — die Fremde — mit übermächtiger Gewalt." Wohl zieht auch eine doppelte Gewalt die Seele nach oben, ihrer Heimat, dem Geistigen, Ewigen, Göttlichen zu: ihre Geistigkeit und Vernünftigkeit. Aber nur wenn mit diesen beiden eine dritte Macht, die Gnade, sich verbindet, ist die Seele im stande, den mächtigen, dreifachen Strick zu zerreißen, der sie nach unten zieht[4].

So „bedarf also die Willensfreiheit eines Befreiers... aus der Gewalt der Sünde, in welche sie sich selbst so frei als willig gestürzt hat[5].

---

[1] Non est apud Verbum otiosa animae generosa cognatio . . . et cognationis testis similitudo perseverans. Dignanter admittit in societatem Spiritus similem in natura. Et certe de ratione naturae similis similem quaerit. In cant. s. 82, n. 7.

[2] Non utique voluntas retinetur non volens. Voluntas enim volentis est, non nolentis. . . . Ergo quia volens, servam se ipsam non modo fecit, sed et facit. Ebd. s. 81, n. 8.

[3] De grat. et lib. arbitr. c. 10, n. 35, p. 1019.

[4] Vgl. In fest. S. Martini n. 3, II 491.

[5] De grat. et lib. arbitr. c. 3, n. 7; vgl. hierzu Petrus Lomb., Sent. l. 2, dist. 25. Aperte ostendit (Augustinus) liberum arbitrium per gratiam liberari, ut per illud bene operetur quis. Der Widerspruch zwischen dieser Stelle und den ausführlichen Darlegungen in seiner 81. und 82. Rede über die necessitas voluntaria etc. infolge der Sünde ist nur ein scheinbarer. Die necessitas voluntaria hat eben zwei Seiten; an unserer Stelle betont er mehr die Freiheit des Willens, in seinen erwähnten Reden dagegen mehr den mächtigen Einfluß, den die durch die Sünde entfesselte Sinnlichkeit auf den übrigens freien Willen ausübt.

Welcher Art ist nun diese Befreiung des Willens durch die Gnade? Sie ist nicht Befreiung von physischer Notwendigkeit; denn Wille und physische Notwendigkeit sind nach Bernard konträre Gegensätze. Auf Grund der reinen Natürlichkeit besitzt der Wille die Kraft freier Selbstbestimmung und Setzung seiner Akte: das velle.

Die Sünde bewirkt im Willen die Neigung zum Bösen: das velle malum; die Gnade soll uns benevolos machen, also das velle bonum in uns begründen, d. h. ermöglichen und dem Vollzug entgegenführen[1].

Wie aber vollzieht sich diese innere Umgestaltung des Willens durch die Gnade? Nicht im Widerspruch mit dem Willen: nemo salvatur invitus[2]; Gott zerstört die Freiheit der Natur nicht, die er selbst geschaffen hat. Auch nicht ohne den Willen und seine Mitwirkung[3]; vielmehr macht er durch seine Gnade die Seele „willig", und „nur diejenigen, welche er willig befunden, hält er des Heiles für würdig". Indem Gott also den menschlichen „Willen aus einem bösen in einen guten verwandelt, entführt er nicht die Freiheit, sondern führt sie nur hinüber"[4] in einen andern, vollkommeneren Zustand.

Bernard will demnach auch unter dem Einfluß der Gnade die Willensfreiheit unversehrt gewahrt wissen. Gott wirkt mit seiner Gnade auf den Willen ein: er schreckt und erschüttert die Seele durch die göttliche Wahrheit und innere Anregung, aber ohne den Willen in seiner Freiheit anzutasten. Denn der Wille soll sui iuris, derart Herr seiner selbst sein, daß er nur durch sich selbst schlecht werde und der Verdammnis anheimfalle — oder aber gut bleibe und verdientermaßen sein Heil finden kann[5].

---

[1] De grat. et lib. arbitr. c. 6, n. 16. [2] Ebd. c. 11, n. 36, p. 1020.

[3] Ita et illa (sc. voluntas) quoque sui quodammodo iuris in hac parte existeret, quatenus nonnisi sua voluntate, aut mala fieret, et iuste damnaretur; aut bona maneret et merito salvaretur. Non quod ei propria posset sufficere voluntas ad salutem; sed quod eam nullatenus sine sua voluntate consequeretur (ebd.).

[4] Quod legitur in Evangelio: Nemo venit ad me, nisi Pater meus traxerit eum (Io 6, 44): item in alio loco: Compelle intrare (Lc 14, 23); nihil impedit: quia profecto quantosque trahere vel compellere videatur ad salutem benignus Pater, qui omnes vult salvos fieri (1 Tim 2, 14); nullum tamen iudicat salute dignum, quem ante non probaverit voluntarium. Hoc quippe intendit, cum terret aut percutit, ut faciat voluntarios, non salvet invitos: quatenus dum de malo mutet voluntatem in bonum, transferat, non auferat libertatem. Quamquam tamen non semper inviti trahimur, nec enim caecus aut fessus contristatur cum trahitur (ebd.).

[5] Vgl. S. 111 A. 2.

Nur durch Zusammenwirken der göttlichen Gnade und des freien menschlichen Willens kommt sonach ein Heilsakt zu stande. „Nimm die Willensfreiheit hinweg, und es wird nichts mehr sein, was gerettet werden könnte; nimm die Gnade hinweg, und es wird nichts mehr sein, wodurch die Rettung geschieht. Dieses Werk kann ohne beide nicht vollzogen werden, ohne den einen nämlich, von dem es geschieht, und ohne den andern, für den oder in dem es geschieht. Gott ist der Urheber des Heiles, nur die Willensfreiheit ist desselben empfänglich: was also nur von Gott allein und nur dem freien Willen allein gegeben wird, kann ebensowenig ohne Zustimmung des Empfangenden sein wie ohne die Gnade des Gebenden. Und so sagt man, mit der Gnade, welche das Heil wirkt, wirke der freie Wille mit, indem er zustimmt, d. h. sich retten läßt; denn zustimmen heißt sich retten lassen." Darum eben ist nur der Mensch erlösungsfähig, weil nur er in seinem freien Willen das Organ besitzt, „dem rettenden Gott zu willfahren, sei es durch Gehorsam gegen seine Befehle, sei es durch gläubiges Vertrauen auf seine Verheißungen oder auch durch Dank für seine Wohltaten" [1].

Der Anfang des Heiles geht freilich nicht vom Willen, sondern von der Gnade aus. „Man muß sich hüten, wenn wir dies (nämlich die Vorbereitungsakte der Rechtfertigung) in und mit uns sich abspielen fühlen, es unserem Willen zuschreiben zu wollen, der zu schwach ist, sondern einzig der Gnade. Sie stachelt den freien Willen an, indem sie den Gedanken sät, heilt ihn, indem sie den Affekt (die Liebe) umgestaltet, stärkt ihn, daß er zur Handlung schreitet, bewahrt ihn, daß er keine Fehler begeht. So aber wirkt sie das alles mit dem freien Willen, daß sie nur im ersteren ihm vorangeht, in allem andern ihn begleitet. Zu dem Zwecke nämlich kommt sie ihm zuvor, daß sie fortan mit ihm zusammenwirken könne, so zwar, daß was von der Gnade allein begonnen worden ist, von beiden zugleich vollendet wird." [2]

Jedoch darf der Heilsakt selbst, weil von zwei Faktoren vollzogen, nicht zwischen beiden geteilt werden in der Weise, daß er „teilweise der Gnade und teilweise dem Willen" zugeschrieben werden dürfte. Gnade und Wille wirken „vermischt, nicht vereinzelt; zugleich, nicht abwechselnd". Das ganze Werk eignet jedem der

[1] De grat. et lib. arbitr. c. 1, n. 2.

[2] Ebd. c. 14, n. 47; vgl. In Pent. s. 1, n. 6, II 325.

beiden Faktoren, so jedoch, daß das „ganze im Willen und das ganze aus der Gnade“ [1] gewirkt wird, mit andern Worten, im übernatürlichen Werke ist die Gnade der formale, der Wille mehr der materielle Faktor [2].

Die göttliche Gnade hat den Zweck: den Menschen, den die Willensfreiheit zum Herrn über sich selber macht und der durch die Sünde dem Satan sich zu eigen gegeben, ganz und vollkommen seinem Schöpfer zu unterwerfen und ihn dadurch vollkommen gut zu machen [3]. Denn vollkommen gut ist er erst, wenn er von der Sünde völlig frei ist.

d) Diese Freiheit bezeichnet Bernard als libertas a peccato oder auch als libertas consilii im Gegensatz zur libertas arbitrii sive iudicii. Sache des arbitrium ist zu unterscheiden, quid liceat vel quid non liceat; das consilium prüft, quid expediat vel non expediat. Seine Aufgabe ist, den Menschen stets zur Wahl des Guten als des Vorteilhaften und zur Verwerfung des Unerlaubten als des Schädlichen zu bestimmen und ihn dadurch von der Sünde frei zu machen bzw. zu erhalten.

Diese Stufe der Freiheit erreicht der Wille hienieden nicht vollkommen. Denn non valemus semper, quod volumus [4], und „vieles wäre nach dem Vernunfturteil zu unterlassen und zuzulassen, was wir gleichwohl per consilium wählen bzw. verschmähen [5].

Erst die visio beata, welche den Willen „gegen die Sünde [6] sicher“ stellt und ihm das Sündigen zur Unmöglichkeit macht, befreit auch die Willensfreiheit definitiv von der Last der Sünde und erhebt sie dadurch in jenen höheren Zustand völliger Sündenfreiheit im

---

[1] De grat. et lib. arbitr. c. 14, n. 47, p. 1126 f.

[2] Vgl. hierzu ebd. c. 1, n. 2. Tolle liberum arbitrium, et non erit, quod salvetur; tolle gratiam et non erit, unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest: uno a quo fit, altero, cui vel in quo fit. Deus auctor est salutis, liberum arbitrium tantum capax: nec dare illam nisi Deus; nec capere valet, nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo, et soli datur libero arbitrio; tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis. Bernard betont hier ebenso die Notwendigkeit der menschlichen Mitwirkung wie die der Gnade, deshalb zog er sich Luthers Mißvergnügen zu, der mit Rücksicht auf seine Schrift „De gratia et libero arbitrio“ über ihn urteilte: „Bernardus ist über alle Doctores in ecclesia, wenn er predigt: aber wenn er disputiert, so wird er gar ein anderer Mann: ibi nimium tribuit praecepto et libero arbitrio, bei Zöckler 212 A. 1.

[3] Nostra quippe voluntas bona a bono Deo creata perfecta tamen non erit, quousque suo Creatori perfecte subiecta sit (De grat. et lib. arbitr. c. 6, n. 18).

[4] Ebd. c. 4, n. 10. [5] n. 11. [6] n. 12.

Sinne des „Nicht-sündigen-könnens“ (non posse peccare), dann erst kann die libertas a peccato auch als libertas consilii bezeichnet werden, weil, wenn der Wille einmal derart unsündlich geworden ist, totum solumque, quod exepedit vel licet, etiam libet[1].

Alsdann wird sich Gott ganz des Willens bemächtigen und ihn sich unterwerfen, und es wird sich erfüllen, um was wir täglich beten: Adveniat regnum tuum (Mt 6, 10). Dieses Reich oder diese Gottesherrschaft ist „noch nicht völlig zu uns gekommen“, oder besser, in unser Inneres gedrungen. Quotidie tamen paulatim adventat, sensimque in dies magis ac magis dilatat terminos suos in his dumtaxat, quorum per Dei adiutorium interior homo renovatur de die in diem. In quantum ergo regnum gratiae dilatatur, in tantum peccati potestas minuitur[2].

Nur „teilweise“ kann der Mensch schon hienieden die Freiheit des Rates besitzen, und „nur jene wenigen geistlichen Seelen“ besitzen sie, „welche ihr Fleisch gekreuzigt haben mitsamt seinen Lastern und Lüsten, so daß die Sünde in ihrem sterblichen Leibe nicht herrscht“. Aber der vollkommenen Sündenfreiheit werden auch sie sich erst erfreuen dürfen, wenn einmal „die Sünde nicht nur nicht mehr herrscht in ihrem sterblichen Leibe, sondern wenn sie überhaupt nicht mehr ist und nicht mehr sein kann, weil der Leib bereits unsterblich ist“[3]. Es ist einleuchtend, daß Bernard hier unter Sünde die Konkupiszenz versteht, welche die Quelle mancher kleiner Versuchungen und Unvollkommenheiten auch in der vollkommenen Seele[4] ist, wie auch das Tridentinum[5] ausdrücklich hervorhebt.

In der Sündenfreiheit lassen sich drei Stufen unterscheiden: „Die Engel besitzen die höchste Stufe derselben; wir (die Menschen auf Erden) die niederste (Adam nahm eine mittlere Stufe ein); die Teufel besitzen sie gar nicht. Den himmlischen Geistern nämlich ist es gegeben, ohne Sünde und Elend zu verbleiben; uns nicht einmal, ohne diese zu sein, wohl aber, ihr wenigstens nicht zu erliegen. Der Teufel aber und sein Anhang können, wie sie ihre Sünde niemals beklagen, so auch ihrer Strafe nie entgehen.“[6]

e) Ein doppeltes Übel hat die Sünde über die Seele gebracht: Schuld (reatus culpae) und Strafe (reatus poenae). Die Freiheit des Rates oder der Gnade entlastet den Menschen fortschreitend bis zur unabänderlichen Befreiung

---

[1] De grat. et lib. arbitr. n. 11. [2] Ebd. n. 12. [3] Ebd.

[4] Ut non regnet (sc. peccatum in spiritualibus) libertas facit consilii, tamen non desit ex integro, captivitas est liberi arbitrii (ebd.).

[5] Sess. VI, c. 11.

[6] De grat. et lib. arbitr. c. 9, n. 29.

von der Schuld der Sünde, nicht aber alsbald auch von der Strafe für dieselbe. Die miseria, d. h. zeitliches und ewiges Elend, lastet auf jedem Menschen ohne Ausnahme. „Ein schweres Joch liegt auf den Kindern Adams vom Tage an, da sie aus dem Mutterleibe kommen, bis auf den Tag, da sie in die Erde, die unser aller Mutter ist, begraben werden" (Sir 40, 1).

Es gibt kein Plätzchen auf Erden, das gänzliche libertas a miseria zu bieten im stande wäre, so wenig als es eine innere Seelenverfassung gibt, die uns gegen alles Leid sicherstellen könnte. „Auch die geistlichen Männer, welche die Erstlinge des Geistes bereits empfangen haben, seufzen und harren der Erlösung ihres Leibes entgegen" (Röm 8, 23); und der Gerechte muß mit Paulus ausrufen: „Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich befreien vom Leibe dieses Todes?" (Röm 7, 24.) Denn „die Tränen sind sein Brot geworden Tag und Nacht" (Ps 41, 4). Ja gerade sie, „die gottselig leben wollen in Christo, müssen noch größere Verfolgung leiden" (2 Tim 3, 12). Denn das Gericht beginnt mit dem Hause Gottes, wie er selbst befiehlt: a meis incipite (Ez 9, 6 und 1 Petr 4, 17).

So kann wohl das Laster inzwischen des Glückes wenigstens teilweise froh werden? Wohl! sie können lachen und jubeln; aber sie jubeln in verzweifelter Lage, und ihr Lachen gleicht dem Lachen des Wahnsinnigen. Was ihnen Glück zu sein scheint in dieser Welt, ist so sehr Elend, daß der Weise sagt: „Es ist besser, in das Trauerhaus zu gehen als in das Haus des Freudenmahles. Nulla enim verior miseria quam falsa laetitia.

Gewiß bietet auch der körperliche Genuß manche Annehmlichkeit; aber selbst diese geringe Annehmlichkeit ist nicht frei von miseria: „Das Brot ist gut, aber nur für den Hungrigen; der Trank erquickt, aber nur den Dürstenden." Dem Gesättigten sind Speise und Trank lästig. „Nimm den Hunger hinweg — und du fragst nichts nach dem Brote. Nimm den Durst hinweg — und die lauterste Quelle ist dir gleichviel wie der Sumpf. Den Schatten sucht, wer von Hitze leidet; um Sonnenschein bemüht sich nur, wer im Dunkeln sitzt oder friert." Nur die urgens necessitas läßt uns die Güte des Geschaffenen vorübergehend köstlich erscheinen; wo sie nicht vorausgeht, wandelt sich die scheinbar in den Dingen gelegene Lust in Ekel und Beschwernis. Alle Freude auf Erden ist im Grunde nur eine Unterbrechung und zeitweilige Ablösung schwerer Leiden durch leichtere, so daß „man als Glück ansieht, wenn nach vielen schweren Erlebnissen etwas weniger Lästiges eintritt" [1]. Eo ipso infelicior est, quo vehementius ipsam pro felicitate amplectitur infelicitatem aut magis immergitur ei, ut absorbeatur ab ea. Vae filiis hominum ab hac felicitate falsa atque fallaci! Vae qui dicit: Quia dives sum, et nullius egeo, cum sit pauper et miser et miserabilis. . . . Idcirco alienum mendicat anima, quod oblita sit comedere panem suum; propterea terrenis inhiat, quod minime coelestia meditetur. — Qui mundum amat, numquam satiatur. Non prius satiabuntur corda hominum auro, quam aura corpora satiantur. . . . Quis in vobis est, fratres, qui satiari cupiat, et desiderium suum impleri? Incipiat esurire iustitiam et non poterit non satiari. Panes illos desideret, qui in domo patris abundant [2].

---

[1] Ebd. c. 5, n. 13 u. 14.

[2] In ps. 90 s. 11, n. 3, II 226; vgl. De conv. ad cleric. c. 14, n. 26 u. 27, p. 848 f.

Demnach gibt es auf Erden eine völlige Leidensfreiheit ebensowenig wie eine vollständige Sündenfreiheit. Bernard bezeichnet erstere auch als libertas complaciti, als Freiheit des Wohlgefallens: diese Bezeichnung ist sehr treffend, weil die Seele im Vollbesitze dieser Freiheit frei ist im Begehren: was sie begehrt, besitzt sie, und was sie besitzt, begehrt sie. Denn darin gerade besteht der große Unterschied zwischen dem sinnlichen Begehren hienieden und dem geistigen Verlangen der Seele in der Glorie, daß dort der Besitz Überdruß, der Mangel Begehren erzeugt, während hier der Besitz das Verlangen weckt und das Verlangen den Besitz verleiht: Satiando desiderant et desiderando satiantur.

Nur vorübergehend erlangen schon hienieden einzelne auserlesene Seelen völlige Sünden- und Leidensfreiheit in den seltenen und flüchtigen Augenblicken der mystischen Kontemplation, wie sich später noch zeigen wird. Denn in solchen Augenblicken erfährt die Seele ein innerliches Glück, das als Vorgenuß und teilweise Vorausnahme der künftigen Seligkeit bezeichnet werden muß. „Seligkeit und Leiden" und ebenso Seligkeit und sündliches Begehren „können zu gleicher Zeit nicht bestehen" [1].

Auch die libertas a miseria hat verschiedene Grade, analog der libertas a peccato, deren höchsten die visio beata, deren niedersten der status viae bezeichnet. Einigermaßen nämlich kann und soll der Christ bereits auf Erden noch an dieser Freiheit teilhaben: ist er nämlich auch nicht „so glücklich, Leiden nicht zu fühlen, so soll er sie um der Gerechtigkeit willen wenigstens nicht fürchten" und „sie um der Wahrheit willen männlich verachten" [2]. Zwischen beiden Stufen in der Mitte steht die Leidensfreiheit der Stammeltern, welche nach Intensivität und Bestand hinter der ewigen Seligkeit weit zurückstand, aber die nach dem Falle erreichbare Leidensfreiheit auf Erden ebenso übertraf. Sie befanden sich im Zustand des posse non pati, nicht aber in dem des non posse pati wie die Engel und Heiligen im Himmel [3].

4. Noch erübrigen einige wenige Bemerkungen über die Gottähnlichkeit der Seele auf Grund ihrer Willensfreiheit.

a) In und mit der natürlichen Freiheit, „welche keinerlei Abnahme oder Verminderung ihres Bestandes erleidet, ist der Menschenseele ein substantives Bild der ewigen und unwandelbaren Gottheit eingeprägt. Denn wenn sie auch einen Anfang genommen hat, so kennt sie doch keinen Untergang und erhält durch die Gerechtigkeit oder Herrlichkeit ebensowenig ein Wachstum, wie durch Sünde und Elend einen Rückgang. Was aber ist der Ewigkeit ähnlicher, abgesehen von der Ewigkeit selbst?" [4]

---

[1] Vgl. De grat. et lib. arbitr. c. 5, n. 15.

[2] Ebd. c. 8, n. 26.

[3] Zu dieser dreifachen Freiheit und ihrem inneren Zusammenhang gibt der hl. Bonaventura eine treffliche Erläuterung in seinem Sentenzenkommentar l. 2, dist. 25, p. 2, dub. 2, II 625.

[4] De grat. et lib. arbitr. c. 9, n. 28.

)ie Willensfreiheit des Menschen ist ferner die Grundlage seiner Ierrschaft über andere, besonders die vernunftlose Kreatur. Ex rima praestamus ceteris animantibus. „In der ersteren (nämlich er Freiheit der Natur) hat Gott uns zu Füßen gelegt die Schafe nd die Rinder und die Tiere des Feldes“ (Ps 88)[1]. Dadurch wird er Mensch Gott dem Allmächtigen ähnlich, der mit der Macht eines Willens das Weltall beherrscht.

b) „Die natürliche Herrschaft des Menschen über die unvernünf- igen Geschöpfe entspricht“, wie Scheeben[2] ganz im Geiste Bernards ervorhebt, „jener Herrschaft, welche er über den sinnlichen Teil einer eigenen Natur besitzt; wie ihm letzterer nicht ad nutum ge- orcht, so sind ihm die sinnlichen Wesen außer ihm nicht unbedingt efügig. Auch hier ist seine Herrschaft keine absolute, sondern ine beschränkte, keine despotische, sondern eine politische; lie Geltendmachung seiner Herrscherwürde bedarf der Aufbietung ller Kräfte und mannigfacher Kunst, und selbst so kann er nicht rreichen, daß die ihm unterworfene Natur in nichts ihm schade nd in allem ihm diene.“

Die Gnadenfreiheit nun begründet die Herrschaft des Menschen iber seine eigene sinnliche Natur: in secunda (sc. libertate gratiae) arnem subicimus[3]; durch sie wird der Mensch zum Abbild der göttlichen Weisheit[4].

„So nämlich soll der freie Wille sich bestreben, seinem Leibe orzustehen, wie die Weisheit dem Erdkreise.“[5]

Venit ergo ipsa forma, cui conformandum erat liberum arbitrium: uia, ut pristinam reciperet formam, ex illa erat reformandum, ex ua fuerat et formatum. Forma autem sapientia est: conformatio, t faciat in corpore, quod forma facit in orbe.

Die Art, wie die ewige Weisheit im Weltall waltet, soll und vird nachgebildet vermittels der Gnade in der Seele.

„Jene nämlich wirkt von einem Ende bis zum andern mächtig ort und ordnet alles lieblich an“ (Weish 8, 1). Sie „wirkt von inem Ende bis zum andern“, d. h. vom höchsten Himmel bis in lie Tiefen der Erde, vom größten Engel bis zum kleinsten Würm- ein. Sie „wirkt mächtig“ . . . , d. h. durch substantielle und überall egenwärtige Kraft, derzufolge sie alles machtvoll bewegt, ordnet

[1] Ebd. c. 3, n. 7. [2] Dogmatik II 234, Nr 578.
[3] De grat. et lib. arbitr. a. a. O. [4] Ebd. c. 9, n. 28.
[5] Ebd. c. 8, n. 33.

und verwaltet. Und das alles tut sie ohne Zwang und ohne jegliche Schwierigkeit, sondern „ordnet alles lieblich an“ [1].

„So soll auch der freie Wille von einem Ende zum andern mächtig wirken, indem er den Sinnen und Gliedern mit solcher Kraft gebietet, daß die Sünde nicht mehr in seinem sterblichen Leibe herrscht, und daß er seine Glieder nicht hingibt als Waffen der Ungerechtigkeit, sondern sie in den Dienst der Gerechtigkeit stellt.... Er sei jedoch besorgt, das alles ebenso lieblich als mächtig, d. h. nicht mit Traurigkeit oder aus Zwang, was nur der Anfang, nicht die Fülle der Weisheit wäre, sondern mit schnellem und freudigem Willen zu tun; das macht das Opfer wohlgefällig, denn Gott liebt einen freudigen Geber (2 Kor 9, 7).“

c) Durch die Freiheit der Glorie endlich erlangt die Seele die Ähnlichkeit mit Gottes Macht[2]. Auch der Gerechte ist stark im Guten. Das beweist er, indem er selbst die schwersten Leiden um der Tugend willen starkmütig erträgt. Seine Stärke beugt sich zwar nicht vor der Wucht der Leiden; aber er ist doch genötigt, manches zu tragen, was ihm nicht beliebt, und sich im Kampfe mit der miseria mühsam zu behaupten. Darum ist seine Macht nicht auf gleicher Höhe mit seinem Willen. Das plenum posse tritt erst in Kraft mit dem Verschwinden jeglicher Passibilität, also mit Ablegung des sterblichen und leidensfähigen Leibes. Alsdann vermag das Leiden nicht bloß ihn nicht mehr zu beugen; es reicht überhaupt an ihn nicht mehr heran: dum nec velle valeat, quod malum sit, nec carere, quod velit, quorum alterum ex libertate consilii, i. e. verum sapere, alterum ex libertate complaciti, sc. plenum posse[3].

Diese höchste Freiheit befreit den Menschen von der Fessel der Sündenstrafe, also von Leiden und Tod, wie die Gnadenfreiheit ihm die Fessel der Konkupiszenz und Sündenschuld abnimmt. Sie ist eine Art von Teilnahme an der Allmacht des göttlichen Willens: wie dieser alles vermag, was er will, so besitzt die Seele alles, was sie will und begehrt.

d) „Diese drei Stufen der Freiheit besaß auch Christus: die erste auf Grund seiner menschlichen und göttlichen Natur zugleich, die zwei letzteren auf Grund

---

[1] Porro in aliis duabus libertatibus (sc. libertate gratiae et gloriae sive consilii et complaciti), quoniam non solum ex parte minui, sed et ex toto amitti possunt; accidentalis quaedam magis similitudo sapientiae atque potentiae divinae magini superducta cognoscitur (De grat. et lib. arbitr. c. 9, n. 28).

[2] Ebd. c. 6, n. 20; vgl. auch n. 19. [3] Ebd. n. 20.

seiner göttlichen Macht.“ Aber er wollte sich dem Gesetze des Leidens unterwerfen, „um diejenigen, welche unter diesem Gesetze waren, zu befreien“. „Er war unter dem Gesetze, weil er selbst wollte, um, unter Leidenden und Sündern frei, dieses doppelte Joch vom Nacken seiner Brüder abzunehmen.“ [1]

Zweiter Abschnitt.

Die Entfaltung des geistlichen Lebens in der Seele und ihren Kräften mittels der Tugenden.

Erstes Kapitel.

Die theologischen Tugenden.

§ 9. Die geistigen Seelenkräfte und ihr Verhältnis zu den Tugenden im allgemeinen.

1. Die Einfachheit der Seele, wiewohl ein Moment ihrer Gottähnlichkeit, ist dennoch grundverschieden von der Einfachheit Gottes, welche jeden sachlichen, räumlichen und zeitlichen Unterschied und alle Wandlungen ausschließt [2].

Die Seele trägt gewisse, von ihrer Substanz real verschiedene Kräfte in sich. Gewöhnlich unterscheidet Bernard deren drei: Verstand, Gedächtnis und Wille. „In diesen dreien besteht die ganze Seele.“ [3]

---

[1] Ebd. c. 3, n. 8. [2] Vgl. In cant. s. 80, n. 5, II 1169.

[3] In tribus his (sc. ratione, memoria et voluntate) superius dictum est, animam consistere totam. In Pent. s. 1, n. 6, II 325; vgl. In cant. s. 9, n. 5, II 826 und De div. s. 45, n. 1, II 667; vgl. Augustin., De Trinit. l. 10, c. 11, n. 17, VIII 897 f; l. 14, c. 12, n. 15, p. 958; l. 15, c. 20—23, p. 994 ff. Gelegentlich gibt der Heilige wohl auch eine andere Dreiteilung, welche jedoch mehr als Ergänzung, denn als Änderung der obigen angesehen werden dürfte: Anima, sagt er in seiner 74. Rede De div. (II 695), in triplici vi subsistit; est enim rationalis concupiscibilis, irascibilis. Zur Dreiteilung der geistigen Seelenkräfte wurde Bernard übrigens durch äußere Umstände veranlaßt. Maßgebend war für ihn der Nachweis einerseits des Abbildes der Dreieinigkeit in der Menschenseele (vgl. De div. s. 45, n. 1), anderseits der Siebenzahl in der Menschennatur überhaupt, indem er dem Leib vier Elemente, der Seele aber drei Hauptkräfte, die vis rationalis, concupiscibilis und irascibilis, beilegt (De div. s. 74). Übrigens läßt sich letztere Einteilung, die auch der hl. Thomas sich zu eigen macht und für welche Bernard auf die Autorität „der Weisen dieser Welt“ sich beruft (7. In fest. omn. Sanctorum s. 4, n. 5, II 474), leicht auf eine Zweiteilung reduzieren.

Das Verhältnis der geistigen Seelenkräfte zur Seele selbst kennzeichnet Bernard näher, wie bereits erwähnt, als substantiale Differenzen, als propria animae, d. h. als solche Eigenschaften der Seele, welche aus ihrer Natur mit Notwendigkeit folgen und von ihr nicht getrennt werden können [1].

2. Diese geschaffene Dreifaltigkeit der geistigen Kräfte im Menschen ist dazu bestimmt, „durch Teilnahme an der ungeschaffenen Dreifaltigkeit selig zu sein“, ebenso wie sie „abgewandt von ihr unselig sein und bleiben wird, wo immer sie sich hinwenden mag“ [2].

„Auf Anregung der Eigenliebe nun ist die geschaffene Dreifaltigkeit von jener höchsten Dreifaltigkeit, der (göttlichen) Macht, Weisheit und Reinheit, in die entgegengesetzte, häßliche Dreifaltigkeit der Schwachheit, Blindheit und Unreinheit geraten. Das Gedächtnis ist ohnmächtig (impotens), der Verstand unklug und finster, der Wille unrein geworden.“ [3]

„Diesem dreifachen Übel aber ist die Seele, weil creatura nobilis, nur widerwillig unterworfen und mit der Hoffnung, daß Gott, der das Sehnen der Seele mit seinen Gütern stillt, selbst dereinst die Fülle des Lichtes sein wird für den Verstand, die Menge des Friedens für den Willen und die ständige Dauer der Ewigkeit für das Gedächtnis. O Wahrheit, o Liebe, o Ewigkeit! O selige und beseligende Dreifaltigkeit, nach dir schmachtet meine jammervolle Dreifaltigkeit; denn weil von dir verbannt, ist sie unglücklich.“ [4]

Und wiederum ist es „eine Dreifaltigkeit“, durch die der Mensch von seinem Falle ins sittliche Elend „sich erhebt“ [5], oder vielmehr durch welche „jene unwandelbare und selige Dreifaltigkeit wie mit einem Dreizack (tridentem) [mit einer Dreiangel] die wandelbare, gefallene und unglückselige Dreifaltigkeit aus dem tiefen Schlamm zur verlorenen Seligkeit zurückgeführt hat“, nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe. „Der Glaube hat unsern Verstand erleuchtet, die Hoffnung unser Gedächtnis aufgerichtet, die Liebe unsern Willen gereinigt.“ [6]

---

[1] Zum Begriff des Proprium vgl. außer Pesch, Instit. logic. I 474 u. 476, auch Stöckl, Lehrbuch der Philosophie II 280.

[2] De div. s. 45, n. 1. [3] Ebd. [4] In cant. s. 11, n. 5, II 826.

[5] Est Trinitas creatrix, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ex qua cecidit creata trinitas memoria, ratio et voluntas. Et est trinitas, per quam cecidit videlicet per suggestionem, delectationem, consensum. Et est trinitas, in quam cecidit, videlicet impotentia, caecitas, immunditia. . . . Est trinitas, per quam resurgit, videlicet fides, spes, charitas. De div. s. 64, n. 6, II 669.

[6] Ebd. n. 4, p. 668; vgl. Sent. 25, II 753, und Parab. 5, II 770.

A. Der Intellekt und seine übernatürliche Ausstattung im Glauben.

§ 10. Intellekt und Wahrheit.

„Die Gesundheit des Geistes besteht in der Erkenntnis der Wahrheit.“ [1] Das Organ unserer Erkenntnis ist der Intellekt.

1. Auf dreifachem Wege gelangt der Menschengeist zur Wahrheit: durch eigene Erkenntnis, durch äußere Mitteilung und durch innere Erleuchtung.

a) Die Frage nach der natürlichen Erkenntnisweise des Menschen sucht Bernard zu beantworten, indem er ausgeht von der Beschaffenheit seiner Natur.

Der Mensch nimmt eine mittlere Stellung ein zwischen den rein geistigen und den ungeistigen Geschöpfen. Wie er in beide Reihen eingreift vermittels seiner Natur, so bildet seine Erkenntnis eine Kombination sinnlicher und geistiger Tätigkeiten.

„Die Tierseele (spiritus pecoris) ist derart auf den Leib angewiesen, daß sie in keiner Weise leben kann ohne ihn.“ [2] Im Tiere ist „der Geist (spiritus) der Sklave des Leibes“, nicht umgekehrt. Darum erstreckt sich seine Tätigkeit lediglich auf Wahrnehmung und Erfassung des Körperlichen und Sinnlichen; niemals gelangt der unvernünftige Geist (irrationalis spiritus) „vermittels des Körperlichen und Sinnlichen, das er durch seinen Leib wahrnimmt, fortschreitend zum Geistigen und Intelligiblen“. „Als Sklave bleibt er auch im Hause nicht auf ewig“, vielmehr „geht er mit der Zeit vorbei und schwindet dahin mit dem Leibe“ [3].

Die Engel dagegen „erfassen das Höchste und durchdringen das Tiefste ohne Beihilfe des Leibes und ohne Anschauung dessen, was durch den Leib wahrgenommen wird einzig durch die Verwandtschaft (vicinitate) und Lebenskraft (vivacitate) ihrer Natur“ [4].

Bernard leugnet hier ausdrücklich, daß die Erkenntnis der Engel eine abstraktive, d. h. durch sinnliche Vorstellungen vermittelte und und aus ihnen abgeleitete sei. Zwar läßt er noch die Frage, ob die Engel einen Leib besitzen, entsprechend der unsichern Haltung

---

[1] Sanitas rationalis est cognitio veritatis. De div. s. 74, p. 695.

[2] In cant. s. 5. n. 1, II 799.

[3] Ebd. n. 3. [4] n. 4.

der Väter, besonders Augustinus, in diesem Punkte offen[1], bestreitet aber jeglichen Einfluß sinnlicher Wahrnehmung auf die Erkenntnis der Engel.

Nicht vermittels des Sinnlichen erkennt der Engel das Geistige, Intelligible, sondern er erkennt das Wesen der Dinge unmittelbar in sich selbst. „Warum sollte er auch nach geistigen Wahrnehmungen suchen unter den körperlichen Dingen, da es ihm unverwehrt ist, sie im Buche des Lebens selbst zu lesen und ohne Schwierigkeit zu erkennen? Warum sollte er im Schweiße des Angesichts sich abmühen, die Körner aus der Spreu, den Wein aus den Trauben, das Öl aus der Ölhefe herauszuholen, da ihm doch von allem zur Genüge und Übergenüge zur Hand ist? Wer wollte seinen Unterhalt in fremden Häusern betteln, der Überfluß an Brot hat im eigenen; wer wollte mühsam einen Brunnen graben und in den Eingeweiden der Erde nach Wasseradern bohren, wenn ihm durch lebendige Quellen von selbst das lauterste Wasser zuströmt?“[2]

---

[1] In seiner fünften Rede In cant. (n. 2, p. 799) zeigt er die Notwendigkeit des Leibes auch für die Engel mit dem Hinweis auf die Dienste, welche sie nach Hebr 1, 14 den Menschen leisten: Quonam ergo modo implent ministerium suum absque corpore, praesertim apud viventes in corpore? Auch seien die Engel häufig von den Vätern gesehen worden, sie bewegen sich von einem Ort zum andern, was den Besitz eines Körpers voraussetze. Er glaubt ihnen deshalb einen, wenn auch nur ätherischen Leib beilegen zu müssen, freilich nur um andere zu unterstützen, nicht um selbst durch ihn unterstützt zu werden, während die Menschen einen Leib besitzen, ut iuvent simul et iuventur (ebd. n. 6, p. 801). Die Frage aber, ob diese Leiber zu ihrer Natur gehören und beseelt seien oder nur äußerlich angenommen werden nach Bedürfnis und alsdann wieder abgelegt werden, läßt er bei der Divergenz der Anschauungen unter den Vätern unentschieden (vgl. ebd. n. 7). Ähnlich äußerte sich Bernard De consid. l. 5, c. 4, n. 7, I 791. Augustin, gleichfalls in der Frage schwankend, scheint sich mehr der bejahenden Meinung zuzuneigen; vgl. De civ. Dei l. 8, c. 14—16, VII 202 ff. und l. 15, c. 23, p. 406 f; ferner Epist. 95 ad Olympium, n. 8, II 260, und Retractat. l. 1, c. 26, I 39. Enarr. in ps. 85, n. 17, IV 912. Sowohl in der sachlichen, wie meritorischen Würdigung der Frage steht Bernard ganz auf Augustins Schultern. Übrigens äußert sich noch der Sentenzenmeister unentschieden, wenngleich er mehr der Unkörperlichkeit zuneigt (vgl. l. 2, dist. 8). Der hl. Thomas leugnet den Körperbesitz der Engel (vgl. In Sent. l. 2, dist. 8, qu. 1, a. 1, und Summa theol. 1, qu. 50, a. 1 und 2, und qu. 51, a. 1—3). Ebenso der hl. Bonaventura (vgl. In Sent. l. 2, dist. 8, p. 1, a. 1, qu. 1 ad 3, II 211, und qu. 2 ad 3, p. 213). Und nach dem Conc. Later. IV. wurde dies die gemeinsame und sichere Lehre der Theologen (vgl. Heinrich V 578. Pesch, Praelect. III 196. Pohle I 507 f.

[2] Bernard leugnet hier die Notwendigkeit sinnlicher Wahrnehmung allerdings vorherrschend für die übernatürliche Erkenntnis der Engel, aber nicht ausschließlich für diese.

Und der Satz des hl. Bernard „weder das Tier noch der Engel wird zur Erfassung dessen, was die geistige Kreatur selig macht, durch seinen Leib unterstützt, jenes nicht wegen seiner angebornen Unfähigkeit, es zu erfassen, dieser, weil er, mit höherer Herrlichkeit ausgestattet, desselben nicht bedarf“ [1], gilt auch für die natürliche Erkenntnis des Engels.

„Er bedarf des körperlichen Sinnes nicht als Mittel, um zu den Geschöpfen zu gelangen; er ist sich selbst Sinn, durch sich selbst wahrnehmend.“ [2]

Die Natur des Engels selbst also ist das Mittel seiner Erkenntnis, nicht sinnliche Vorstellungen, die von außen aufgenommen werden. Vermöge der Geistigkeit seiner Natur nämlich ist er dem rein Geistigen verwandt und nahestehend, wie der körperliche Sinn dem Körperlichen. Das rein Intelligible also ist der eigentlich naturgemäße Gegenstand seiner Erkenntnis, das zu erfassen er befähigt ist auf Grund „der Verwandtschaft“ seiner Natur.

Aber wenn wir von seinem eigenen geistigen Wesen absehen, das seinem Intellekte stets geistig präsent und darum auch, wie die Scholastik lehrt [3], vom Engel im ersten Moment seines Lebens und ununterbrochen aktuell erfaßt wird, müssen die Dinge außer ihm irgendwie seinem Geiste nahegerückt und vergegenwärtigt werden, da ja sein eigenes Wesen, einer bestimmten Seinsgattung eingegliedert, nicht wie das Wesen Gottes alles Seiende in sich schließt und mithin für die Erkenntnis erschließen kann. In welcher Weise geschieht dies?

Es dürfte vielleicht in Bernards Bemerkungen, die creatura coeli sei se ipsa sentiens, der Engel erkenne das Geistige vivacitate naturae, durch die Lebenskraft seiner eigenen Natur, ein Anklang gefunden werden an die spätere Lehre des hl. Thomas [4] und der meisten Scholastiker, daß die Engel auf Grund angeborner Ideen im stande seien, alles Erkennbare außer ihnen zu erfassen, weshalb ihre Erkenntnis nicht eigentlich fortschreitend, sondern ihrem wesentlichen Inhalte nach von Anfang an vollendet sei [5].

Indes läßt der Mangel genügender Zeugnisse kein sicheres Urteil darüber zu, wie Bernard über die Augustinische cognitio vespertina der Engel gedacht habe, vermöge welcher die geschaffenen Geister das Außergöttliche per species proprias und in se ipsis erkennen [6]. Mit Vorliebe, ja fast ausnahmslos, stützt er sich, wo

---

[1] In cant. s. 5, n. 4.

[2] Unde nec medium requirit ad ea (sc. quae facta sunt) corporis sensum: sensus ipsa sibi, se ipsa sentiens. De consid. l. 5, c. 1, n. 1, I 788 f.

[3] Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I 206 ff.

[4] Thomas, Summa theol. 1, qu. 55, a. 2. Contra Gent. l. 2, c. 96. Kleutgen a. a. O. 210.

[5] Vgl. Thomas, Summa theol. 1^a, qu. 55, a. 2, und Kleutgen a. a. O. 105 u. 209 ff.

[6] Sicherlich war ihm Augustins Lehre nicht unbekannt, da die Stelle (De consid. l. 5, c. 1, n. 1): Et vere quid opus scalis tenenti iam solium? Creatura coeli illa est, praesto habens per quod potius ista intueatur. Videt Verbum et in Verbo facta per Verbum. Nec opus habet ex his quae facta sunt, Factoris notitiam mendicare. Neque enim ut vel ipsa noverit, ad ipsa descendit, quae ibi illa videt, ubi longe melius sunt, quam in se ipsis, eine offenbare Anlehnung an

er vom Wissen der Engel handelt, auf ihre „Kenntnis der Schöpfung im Schöpfer" selbst, also auf die cognitio matutina[1].

Von den beiden Erkenntnisweisen ist die des Menschen gänzlich verschieden. Das geistige Wesen der Dinge vermag der Menschengeist, solange er mit dem sterblichen Leibe verbunden ist, weder in Gott, noch vermittels angeborner bzw. direkt mitgeteilter Ideen in sich selbst zu erfassen. Angelicae felicitatis istud est, non fragilitatis humanae[2]. Nur die mystische Entrückung, von welcher später die Rede sein wird, ist ihrem Wesen nach engelartig, und nur einzelne auserlesene Seelen werden für kurze Augenblicke zu ihr erhoben. Zu dieser Auszeichnung scheint, wenn auch nur für ein geringes, jene glückliche Seele (der hl. Benedikt) entrückt worden zu sein, welche unter einem Sonnenstrahl die ganze Welt zusammengefaßt erblickte, ein Wunder, über das der heilige Papst Gregor in seinem Buche der Dialoge schreibt: „Wer den Schöpfer schaut, dem ist alle Kreatur zu eng"[3] (Dialog. lib. 2, c. 25). Da diese Erkenntnisweise, welche der himmlischen Beschauung sich nähert, durchaus übernatürlich[4] ist, sei hier nur kurz auf sie verwiesen.

Zufolge der Eigenart seiner Natur ist der Mensch unfähig, das Intelligible frei von allem Sinnlichen in sich selbst zu erschauen. Die bloß sinnlichen Lebewesen sind auf die Wahrnehmung der Dinge nach ihrer äußeren, sinnfälligen Erscheinung beschränkt; die rein geistigen ergreifen das geistige Wesen der Dinge ohne jegliche Beihilfe der Sinnenwelt unmittelbar; der Mensch aber steht seiner Natur nach in „der Mitte zwischen dem Höchsten und Niedersten"[5]. Er steht über dem bloß Körperlichen, hat ein vom Leibe unabhängiges

---

Augustin (De civ. Dei l. 11, c. 29, VII 295) enthält, wo der große Kirchenlehrer von Hippo auch seine Lehre über cognitio matutina und vespertina entwickelt. Vgl. zu Augustins Lehre ferner die lichtvolle Darlegung in De Gen. ad litt. l. 4, c. 24, n. 42, III 175, und l. 5, c. 18, n. 36, p. 193 et alias, und Thomas, Summa theol. 3, qu. 9, a. 3.

[1] Vgl. Bernard., De consid. l. 5, c. 1, n. 1, I 788, und De div. s. 9, n. 1, II 565. Interim vero opus habet humana anima velut quodam vehiculo creaturae, ut ad cognitionem creatoris assurgat: cum econtra longe beatius perfectiusque angelica natura in Creatore notitiam habeat creaturae etc.

[2] De div. s. 9, n. 1. [3] Ebd.

[4] Vgl. Augustin., Lib. quaest. 83, 66, n. 6, VI 47. Rationalis anima non omnis et quaecunque, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visione (sc. rationum aeternarum) esse idonea; vgl. auch Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I 93.

[5] In cant. s. 5, n. 5.

Leben: nos vivimus post corpus[1] und mithin auch eine Tätigkeit, die über die Sinnenwelt hinaus in das Reich des Übersinnlichen, Wesentlichen und Unwandelbaren übergreift. Anderseits ist die Seele doch auch nicht bloßer, von der Materie völlig unabhängiger, sondern mit dem Leibe zu einer Natur organisch verbundener Geist. Diese Eigenart seiner Natur bestimmt die Eigenart seiner intellektuellen Tätigkeit und mithin seiner Erkenntnis.

Nicht „Sklave des Leibes", wie die Seele des Tieres, die nur zum Dienste des Leibes bestimmt und auch in ihrer Erkenntnis nicht über den Leib und Leibliches hinausgreift, sondern Herrin desselben ist die Menschenseele und bedient sich des Leibes und seiner Sinne für ihre Zwecke, d. h. zur Erkenntnis des Geistigen, selbstverständlich direkt und unmittelbar nur zur Erkenntnis des Geistigen und Übersinnlichen, was sich in den Wahrnehmungsgegenständen der Sinne findet, also des Geistigen im Sinnlichen. Das Intelligible, Unwandelbare, Notwendige also im Sinnlichen, Wandelbaren und Zufälligen bildet den eigentlichen und nächsten Gegenstand der menschlichen Erkenntnis[2].

Diese so geartete Erkenntnis liegt nun nicht als fertiger Besitz von Anfang in der Seele, wie im Engel die Erkenntnis des rein Geistigen; nicht angeboren sind ihm die Ideen; er muß sie vielmehr erst mit Beihilfe des Leibes mühsam erwerben: opus habet sugere mel de petra oleumque de saxo durissimo; seine Aufgabe ist invisibilia Dei visibilibus rimando perquirere im Gegensatz zu den Engeln, qui invisibilia Dei in ipsis ad liquidum intellecta conspiciunt[3].

Mit Hilfe der Sinne also, und nur so, gelangt der Mensch zur Erkenntnis des Geistigen. „So sehr bedarf der Menschengeist, der zwischen dem Höchsten und Niedersten eine mittlere Stellung einnimmt, eines Leibes, daß er ohne ihn weder selber (in der Erkenntnis) vorankommen noch andern voranhelfen kann." „Das, was geschaffen ist, d. i. das Körperliche und Sichtbare, kommt nur durch das Werkzeug des Leibes wahrgenommen zu unserer Kenntnis."[4]

---

[1] Ebd. n. 1.

[2] Irrationalis spiritus, etsi corporalia per corpus et ipse hauriat, numquid tamen eousque iuvatur corpore suo, ut per corporalia et sensibilia, quae per illud sentit, etiam ad spiritualia et intelligibilia proficiendo pertingat? Ad quae tamen capessenda pro suo corporali temporalique obsequio noscitur iuvare illos, qui omnem usum rerum temporalium ad fructum transferunt aeternarum. . . . Ebd. n. 3.

[3] De div. s. 9, n. 1. [4] In cant. s. 5, n. 5.

Das geistig Erkennbare, Wesentliche in der äußeren Erscheinungswelt ist für die menschliche Vernunft sodann die Stufe, auf welcher sie zur Erkenntnis des rein Geistigen aufsteigt, das jeder Sinneswahrnehmung entrückt ist, des Göttlichen. „Was unsichtbar ist an Gott, wird durch das, was geschaffen ist, in Gedanken angeschaut“ (Röm 1, 20). . . . Ein geistiges Geschöpf, wie wir es sind, hat mithin den Leib nötig, weil es ohne ihn in keiner Weise jene Kenntnis erlangt, die ihm als einzige Stufe gegeben ist zu dem, durch dessen Erkenntnis sie selig wird[1].

Bernard leugnet jede unmittelbare Gotteserkenntnis und ebenso die angebornen Ideen in der Menschenseele. Nur durch analoge, aus der sichtbaren Welt erworbene Begriffe vermag sie stufenweise aufsteigend eine durchaus inadäquate Erkenntnis Gottes, des reinen Geistes sich zu erwerben, „zu der der Engel auf Grund seiner angebornen Feinheit und Erhabenheit mit aller Schnelligkeit und Leichtigkeit gelangt“[2]. Das Problem freilich, wie die Seele aus dem von den Sinnen dargebotenen Stoff die (Ideen und) Begriffe bildet, läßt Bernard ungelöst: und läßt sich demnach über den Grundcharakter seiner Erkenntnislehre nichts Sicheres bestimmen, so gemahnen doch die von ihm gebotenen allgemeinen Grundlinien mehr an die peripatetische Erkenntnistheorie, welche der hl. Thomas[3] und die Scholastik später übernommen und ausgebaut, als an die mehr platonisch gehaltene des hl. Augustin[4].

---

[1] In cant. s. 5, n. 1. [2] Ebd. n. 4.

[3] Nach dem hl. Thomas richtet sich die Erkenntnisweise jedes Wesens nach der Beschaffenheit seiner Natur, weshalb er unter den Geschöpfen gleichfalls drei Erkenntnisarten unterscheidet. Hören wir ihn selbst: Obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis scilicet sensus; et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma, prout in materia corporali existit. . . . — Quaedam autem virtus cognoscitiva est, quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta sicut intellectus angelicus; et huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma sine materia subsistens. Etsi enim corporalia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in se ipsis, vel in Deo. — Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi: sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis. . . . Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem non tamen prout est in tali materia . . . intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus. Thomas, Summa theol. 1^a, qu. 85, a. 1: vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit 104 u. 233 ff.

[4] Vgl. hierüber Hertling 40 ff. Über die Philosophie im Zeitalter Bernards vgl. auch Deutsch 96 und Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III 322.

b) Wie der Mensch nur durch den Dienst der Sinne zur Erkenntnis gelangt, so bedarf er auch der Sinne zur Übertragung seiner Kenntnisse auf andere: Ja „kein geschaffener Geist“, auch der Engel nicht, „kann unmittelbar (per se) mit unserem Geiste in Berührung treten (applicari), so daß er ohne Vermittlung seines oder unseres Leibes derart uns sich verbinde (immisceatur) oder eingieße, daß wir durch Teilnahme an ihm gelehrt oder gelehrter, gut oder besser würden. Kein Engel und keine Seele ist in dieser Weise mir faßbar, keinen fasse ich, und selbst die Engel fassen einander nicht auf diese Weise. Das ist ein Vorrecht, welches nur dem höchsten und unumgrenzten Geiste zusteht. Er allein braucht, wenn er einem Engel oder Menschen die Wissenschaft lehrt, das Werkzeug unseres leiblichen Ohres nicht zu suchen, noch das des Mundes für sich. Durch sich selbst gießt er sich ein, durch sich selbst macht er kund, rein wird er von Reinen erfaßt; er allein bedarf nichts anderes: er allein ist sich und allen Genüge einzig durch seinen allmächtigen Willen“ [1].

Mit Recht behandelt Bernard die vorwürfige Frage im Zusammenhang mit der Lehre von der menschlichen Erkenntnis. Denn die Art der Einwirkung eines fremden Geistes auf unsern Geist richtet sich nach der Weise unserer eigenen Erkenntnis.

Daß der Mensch zur Mitteilung seiner Kenntnisse an die Mitwirkung des Leibes gebunden ist, leuchtet von selbst ein. „Denn, um von den übrigen Gliedern des menschlichen Leibes oder den Diensten der Glieder zu schweigen: wie will man denn ohne Zunge seine Zuhörer unterrichten oder ohne das Gehör den Unterricht vernehmen?“ [2]

Schwieriger wird die Frage nach dem Einfluß der Engel und Dämonen auf den Menschen, speziell die Menschenseele und ihre geistigen Kräfte. Bernard behandelt dieselbe in Antithese zur Einwirkung Gottes auf den Menschengeist und sagt: „Die Engel und Erzengel sind bei uns, aber Gott ist wurzelhafter mit uns (germanior nobis), denn er ist nicht bloß bei uns, sondern in uns (non modo adest, sed inest). Zwar“, fügt er hinzu, „will ich nichts einwenden gegen die Behauptung, daß auch der Engel einwohnen (inesse) könne eingedenk des Schriftwortes: ‚Und ein Engel, welcher in mir sprach‘ (Zach 1, 14).“ Aber es besteht ein Unterschied auch in dieser Sache: Angelus cum anima est, Deus in anima. Ille ut contubernalis animae inest, Deus ut vita. Eine überaus treffende und scharfe Zeichnung der Sachlage. Der Engel kann sich mit der Menschenseele nicht innerlich verbinden, sondern ihr nur äußerlich nahe sein, kann wohl der Zeltgenosse, nicht aber das Leben der Seele sein wie Gott.

Das Zelt der Seele ist der Leib. Indem Bernard den Engel uns nahe sein läßt als „Zeltgenosse“, will er also sagen: der Engel ist im stande, in unserem

---

[1] In cant. s. 5, n. 8. [2] Ebd. n. 5.

Leibe zu wohnen und zu wirken, was ja die Heilige Schrift bezüglich der Dämonen vielfältig bezeugt. Läßt sich mithin die Möglichkeit einer direkten Einwohnung und Einwirkung der Engel und Dämonen (obsessio) auf den Leib des Menschen nicht in Abrede stellen[1], so leugnet Bernard ebenso bestimmt eine direkte und unmittelbare Verbindung und Einwirkung der rein geistigen Wesen auf unsern Geist. Nur mittelbar und von außen, nicht aber direkt und innerlich vermögen sie auf die Seele und ihre Kräfte einzuwirken. Adsunt, non insunt[2]: sie sind der Seele nahe, aber nicht in ihr. In der Seele sein, die ja keine lokale Größe hat, sondern deren Größe in ihrer Leistungsfähigkeit besteht, wie früher gezeigt wurde, das heißt soviel als Lebens- und Tätigkeitsprinzip der Seele und Seelenvermögen sein und sie innerlich zum Leben und zur Tätigkeit befähigen und bestimmen. Nur Gott, welcher der Seele das Leben gegeben hat, erhält auch ihr Leben und ihre Lebenskraft und bestimmt auch ihre Tätigkeit durch den concursus naturalis. Er allein ist die vita animae, der geschaffene Geist ist bloß contubernalis und kann darum auch nicht von innen heraus auf sie wirken, sondern nur von außen[3]: Inest angelus suggerens bona, non ingerens: inest hortans ad bonum, non bonum creans. Deus sic inest, ut afficiat, ut infundat vel potius infundatur et participetur, ita ut unum perinde cum nostro spiritum esse dicere quis non timuerit, etsi non unam personam, unamve substantiam. Habes enim: Qui adhaeret Deo, unus spiritus est (1 Cor 6, 17). Die Geschöpfe sind als solche an die Gesetze der menschlichen Natur gebunden und vermögen nur auf dem von der Menschennatur gewiesenen Weg, d. h. vermittels der niederen sinnlichen Kräfte mittelbar auf den Intellekt einzuwirken; das gilt noch viel mehr vom Willen, der weder seinen Akten noch seinem Gegenstande nach von sinnlichen Organen abhängig ist. Jede unmittelbare Beeinflussung des Menschengeistes durch einen andern geschöpflichen Geist kann nur auf übernatürlichem Wege kraft göttlicher Anordnung stattfinden. Bernard nimmt mit Augustin und Thomas eine solche an zu Gunsten der seligen Geister, welche vielfältig die Werkzeuge Gottes in der mystischen Erleuchtung der Seele sind[4].

---

[1] Vgl. hierzu Sent. l. 2, dist. 8 mit den Kommentaren von Thomas (qu. 1, a. 5) und Bonaventura (p. 2, art. unic., qu. 1).

[2] Diesen und die folgenden Texte entnehmen wir De consid. l. 5, c. 5, n. 12, I 795.

[3] Vgl. hierzu Augustin., De civ. Dei l. 11, c. 2, VII 272 f, und Bonaventura, In Sent. l. 2, dist. 8, p. 2, art. unic., qu. 2, II 226 f, wo der heilige Kirchenlehrer die Unmöglichkeit eines Eindringens der Dämonen in die Seele (illabi animae) mit dem Satz begründet, daß illabi soviel bedeutet als intimum esse alicui et intime operari in illo, das aber vermöge nur Gott gegenüber der Seele. Denn in anima humana idem est intimum et supremum. Ähnlich der hl. Thomas zur angegebenen Stelle des Sentenzenmeisters (qu. 1, a. 5 ad 3). Auch Cassian hält einen direkten Einfluß der Geister auf unsere Seele für unmöglich, weil er denselben einen Leib beilegt; vgl. Coll. Patr. 7, 13.

[4] Vgl. Augustin., In ps. 118, s. 18, n. 4, IV 1325. Deus itaque per se ipsum, quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea quae divina dicuntur, vel ostenduntur, intelligant. Sed si ad hoc ministro utitur Angelo, potest quidem aliquid agere Angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei et per hanc intelligat: sed

c) Gott dagegen ist in der Seele nicht bloß als „Zeltgenosse", sondern als „Leben oder als Seele der Seele". „Wie die Seele sieht im Auge, hört im Ohre, riecht in der Nase, schmeckt im Gaumen und im ganzen übrigen Körper tastet, so wirkt Gott verschiedenes in verschiedenen Geistern, indem er sich z. B. in den einen liebend, in andern erkennend, in andern anderes wirkend darstellt, wie einem jeden die Offenbarung des Geistes verliehen wird zum Besten[1] (1 Kor 12, 7)."

Bernard spricht hier nur aus, was die Väter vor ihm und die Scholastik nach ihm gelehrt haben, wenn er sagt, daß „Gott in uns sich liebend, erkennend usw. darstelle", wenn er betont, daß „wir und die Engel das alles tun (nämlich erkennen, lieben usf.), weil wir an der Erkenntnis und Liebe Gottes und seinen Vollkommenheiten teilhaben (participare)". Was will nämlich der Satz besagen, den wir bei Bernard, bei Augustin und Thomas[2] (dem Sinne nach) finden: Die Geschöpfe sind und wirken, was sie sind, und wirken durch Teilnahme (per participationem) an dem, was Gott durch sich selbst oder seinem Wesen nach ist und vollbringt? Offenbar zunächst nur soviel, daß die Geschöpfe ihr Sein und Leben nicht durch sich selbst, sondern von Gott empfangen haben: Gott besitzt Sein und Leben durch sich selbst, ist also unabhängiges, durch sich selbst bestehendes, wesenhaftes Sein (ens per essentiam), die Geschöpfe sind nicht das Sein, sondern besitzen es nur durch Teilnahme am Göttlichen, sind also entia per participationem. Und was von ihrem Sein, das gilt auch von ihrem Leben, ihrer Tätigkeit usf. „Es heißt von uns, daß wir lieben: auch von Gott; es heißt von uns, daß wir erkennen, auch von Gott, und vieles dergleichen. Aber Gott liebt als die Liebe, erkennt als die Wahrheit, sitzt zu Gericht als die Gerechtigkeit, herrscht als die Majestät, lenkt als der Ursprung, schützt als die Kraft, offenbart

---

ita dicitur intellectum dare homini et quasi ut ita dicam, intellectuare hominem, quemadmodum quisquam dicitur dare lucem domui vel illuminare domum, cui fenestram facit; cum eam non sua luce penetret et illustret, sed tantum aditum, quo penetretur atque illustretur, aperiat . . . Deus . . . Angelum talem fecit, qui operari posset aliquid unde ad capiendum lumen Dei mens adiuvaretur humana et eandem sic adiuvet mentem, ut angelicam recipiat operationem; vgl. Thomas, In Sent. l. 2, dist. 8, qu. 1, a. 5 ad 6. Über diese Tätigkeit der Engel auf unsern Geist äußert sich Bernard an vielen Stellen seiner mystischen Darlegungen, so besonders In cant. s. 41, n. 1 u. 2, II 986; s. 7, n. 8, p. 810; s. 9, n. 1 2 u. 8, p. 815 ff; s. 31, n. 5, p. 942, und s. 39, n. 4, p. 979.

[1] Reinkens glaubt in seiner Übersetzung unserer Stelle „der mystischen Stimmung und dem rhetorischen Schwung Bernards hier etwas zugute halten" zu müssen, weil „wir sonst in den Pantheismus geraten"; bei oberflächlicher Lektüre allerdings, keineswegs aber bei genauer Prüfung der Tragweite der einzelnen Wendungen. Vgl. Reinkens 159 A.

[2] Vgl. Augustin., De Trinit. l. 14, c. 14, n. 20, VIII 961, und Thomas, Contra Gent. l. 1, c. 15 und l. 3, c. 66, und Summa theol. 1, qu. 3, a. 4; qu. 79, a. 4 etc.

als das Licht, hilft als die Güte. Das alles tun auch die Engel, das alles tun auch wir, aber auf weit niedrigere Weise, nicht durch das Gute, das wir sind, sondern an dem wir teilhaben.“ Gottes Vollkommenheiten, diesen Gedanken will Bernard hier besonders betonen, sind nicht bloße Eigenschaften oder Kräfte seines Wesens, sondern sein Wesen selbst. Er ist die Liebe, besitzt sie nicht etwa bloß, ist die wesenhafte, reine Liebe. Nicht so die Geschöpfe: wie ihr Sein, so sind auch ihre Kräfte und Vollkommenheiten nicht mit ihrem Wesen identisch, sondern Eigenschaften desselben. Der Mensch liebt, erkennt usw. nicht weil er die absolute Liebe, Vernunft usw. selbst ist, sondern weil er sie hat. Alles aber, was liebt, erkennt, ohne die Liebe, die Erkenntnis selbst zu sein, besitzt seine Liebe durch Teilnahme an der wesenhaften Liebe, Vernunft[1] usw., d. h. an Gott. Wie aber nimmt der Mensch an Gott und seinen Vollkommenheiten teil? Indem er sie nachbildet in der Menschennatur. Gott ist nicht bloß wirkende, sondern auch vorbildliche Ursache der Geschöpfe. Als wesenhaftes Sein gibt er allem Sein, daß es ist; als absolutes Leben gibt er allem Lebenden, daß es lebt, als absolute Liebe allem Liebenden, daß es liebt usw. Und so schafft er nicht bloß die Dinge, sondern schafft sie sich selbst ähnlich, stellt sich selbst in ihnen dar: „er stellt sich im einen liebend, im andern erkennend, im andern anders wirkend dar“, eben weil er dem Menschen die Kraft, zu lieben, zu erkennen, überhaupt zu wirken, gibt und nicht bloß einmal für allemal gegeben hat, sondern als „Leben der Seele“ zu jedem einzelnen Akt verleiht und in ihm mitwirkt. Allein eben hierdurch scheint Bernards Lehre in bedenkliche Nähe zum Pantheismus zu geraten: wenn Gott im menschlichen Wirken sich wirkend darstellt, dann scheint eben alles menschliche Wirken nur Ausfluß und Erscheinungsform des Göttlichen zu sein, das in allen Dingen lebt und sich auswirkt, als in seinen Teilen.

Bernard hat diesem Vorwurf die Spitze abgebrochen mit dem Vergleiche: Gott stelle sich so liebend, erkennend, wirkend in der Seele dar, wie die Seele im Auge sieht, im Ohr hört usf. Die Sinne des Leibes sind deswegen, weil die Seele in ihnen sich tätig erweist, keineswegs Teile oder Erscheinungsformen der Seele. Unbeschadet dieser Seelentätigkeit besitzen Auge, Ohr und alle Organe des Leibes ihre eigene Wirksamkeit, weil die Seele in ihnen nicht nach ihrem Sein an sich, sondern in jedem Organ nach der besondern Eigenart[2]

---

[1] Der hl. Thomas erläutert diese Wahrheit an einem Vergleiche: Sicut illud, quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud, quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Summa theol. 1, qu. 3, a. 4.

[2] Selbstverständlich darf dieser Vergleich zwischen dem Verhältnis der Seele zum Leib und Gottes zur Seele nicht nach allen Seiten hin gepreßt werden, sondern nur nach der Weise des Zusammenwirkens. Bernard lehnt ausdrücklich einen wesentlichen Punkt im Verhältnis von Seele und Leib für Gott und Seele ab, wenn er sagt: Deus sic inest (sc. animae) . . . ut infundatur et participetur, ita ut unum perinde spiritum esse dicere quis non timuerit, etsi non unam personam, unamve substantiam; letzteres wäre übrigens die unabweisliche Konsequenz, die sich ergeben müßte, wenn das menschliche Denken und Wollen als schlechthin göttliches gefaßt würde; so aber ist das Wirken Gottes im Menschen nicht göttliches Wirken, sondern Mitwirken Gottes zum Zustandekommen des menschlichen Erkennens und ist concursus, ist Erleuchten zum Erkennen.

lesselben tätig ist. Ebenso bewahrt aber auch der geschaffene Geist, obwohl Gott n ihm wirkend sich darstellt, sein eigenes, von Gott verschiedenes Leben und Virken: sein Leben und Wirken ist von Gott, nicht Leben durch sich, aber in md für sich. Denn Gott lebt und wirkt in ihm, nicht wie er lebt und wirkt auf Grund seiner eigenen Natur, sondern, wie Bernard sagt: longe inferiori modo, ıämlich nach Maßgabe der geschaffenen Natur, in welcher er wirkt[1] bzw. mit velcher er zusammenwirkt. Das Resultat dieses Zusammenwirkens wird demnach stets ein endlicher Akt bleiben.

Als Herr des menschlichen Geistes ist Gott freilich nicht an den gewöhnlichen Gang der menschlichen Erkenntnis gebunden: weil sein Wirken ein innerliches ist, so kann er die Seele unmittelbar und direkt erleuchten, ohne den Dienst der Sinne in Anspruch zu nehmen, und kann ihr auf diese Weise Erkenntnisse ermitteln, die über jede natürliche Kraft des Geistes zwar weit hinausgehen, aber ordentlicher Natur sind — dies geschieht in der Glaubenserleuchtung —, und er kann diese Erkenntnisse zugleich in intellektuellen Bildern darbieten, die auf gewöhnlichen Erkenntniswegen unerreichbar sind — dies geschieht in der höchsten Glaubensform, der mystischen Erleuchtung[2], der Vorstufe der visio beata, wo Gott nicht mehr im Bilde bloß, sondern von Angesicht zu Angesicht sich zu schauen gibt.

2. Mit Rücksicht auf das innere Verhältnis des menschlichen Intellektes zur dargebotenen Wahrheit unterscheidet Bernard gleichfalls drei „Weisen oder Wege der Auffassung, nämlich die Meinung, den Glauben und die Einsicht (intellectus)“. Geben wir den Unterschied dieser drei Begriffe mit Bernards eigenen, sehr klaren Worten.

„Diese (die Einsicht) stützt sich auf die Vernunft, der Glaube auf die Autorität, die Meinung schützt sich nur durch die Wahrscheinlichkeit. Jene beiden (Einsicht und Glaube) besitzen eine sichere Wahrheit: der Glaube allerdings verschlossen und verhüllt, die Einsicht offen und unverhüllt; die Meinung hingegen, die nichts Sicheres besitzt, sucht

---

[1] Über die Bedeutung des Wortes participare vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I 98 ff.

[2] Von der mystischen sind die prophetische Erleuchtung und Theophanien zu unterscheiden; Bernard gibt den Unterschied in seiner 31. Rede in Cant. (n. 4, II 942) folgendermaßen: Alius procul dubio ille modus, quo quondam Patribus crebra illa atque ambitiosa divinae praesentiae familiaritas dignanter indulta est, quamquam nec ipsis sicuti est, sed sicut dignata est. Nec uno omnibus modo. . . . Et haec demonstratio non quidem communio, sed tamen foris facta est, nimirum exhibita per imagines extrinsecus apparentes, seu voces sonantes. Sed est divina inspectio eo differentior ab his, quo interior, cum per se ipsum dignatur invisere Deus animam quaerentem se, quae tamen ad quaerendum toto se desiderio et amore devovit.

mehr das Wahre durch das Wahrscheinliche, als daß sie es besitzt. In diesen Punkten“, meint Bernard wohl in absichtlichem Gegensatz zu Abälard, der den Glauben für bloßes Meinen ausgab[1], „ist eine Verwechslung wohl zu meiden, damit nicht etwa der Glaube festlege, was nur unsichere Meinung ist, oder der unzweifelhafte und feststehende Gegenstand des Glaubens als bloße Meinung in Frage gestellt werde. Und das ist zu beachten, weil die Meinung verwegen ist, wenn sie sich gibt als bestimmte Behauptung, der Glaube dagegen schwach, wenn er Schwankungen zeigt. Ebenso ist die Einsicht, wenn sie in das eigentliche Glaubensgebiet einzubrechen sucht, als Verletzung der Majestät anzusehen, die sie erforschen will. Viele haben ihre Meinung für Einsicht gehalten und geirrt. Es kann nämlich die Meinung für Einsicht gehalten werden, die Einsicht aber nicht für Meinung. Wieso denn? Weil diese irren kann, jene nicht; und wenn sie irren konnte, so war es nicht Einsicht, sondern bloße Meinung. Denn die wahre Einsicht besitzt nicht bloß sichere Wahrheit, sondern auch die Erkenntnis der Wahrheit. Wir können die einzelnen Begriffe folgendermaßen definieren: Der Glaube ist freiwillige und gewisse Vorausnahme (praelibatio eigentlich Vorausverkosten) der noch nicht enthüllten Wahrheit. Die Einsicht ist die gewisse und offensichtliche (evidente) Kenntnis einer unsichtbaren Sache. Die Meinung ist das Fürwahrhalten einer Sache, von der man nicht weiß, daß sie falsch ist. Der Glaube hat also, wie gesagt, nichts Zweideutiges, nichts Schwankendes; und ist dies vorhanden, so ist es eben kein Glaube, sondern Meinung. Wie aber unterscheidet er sich von der Einsicht? Dadurch, daß sein Objekt zwar nicht unsicherer ist als das der Einsicht, aber verhüllt, was bei der Einsicht nicht der Fall ist. Hat man einmal etwas verstanden, so ist ein weiteres Forschen darüber nicht mehr nötig. Nichts dagegen wollen wir lieber wissen, als was wir durch den Glauben schon wissen. Nichts wird uns mehr zur Seligkeit mangeln, wenn einmal das, was uns im Glauben gewiß ist, ebenso enthüllt sein wird.“[2]

§ 11. Der Glaube.

1. Der höchste Gegenstand der menschlichen Erkenntnis ist die wesenhafte Wahrheit, Gott selbst, der Inbegriff und die Urquelle aller Wahrheit.

---

[1] Vgl. Tract. de erroribus Abaelardi c. 4, n. 9, I 1061.

[2] De consid. l. 5, c. 3, n. 5 u. 6, I 790.

a) Zu ihm kann der Mensch zwar durch den Gebrauch seiner ernunft an der Hand geschaffener Dinge gelangen. „Denn e so große Mannigfaltigkeit der Formen und die große Zahl der rten in den geschaffenen Dingen sind gewissermaßen nichts anderes s Strahlen der Gottheit, welche zeigen, daß einer in Wahrheit sein uß, von dem sie stammen, wenngleich sie nicht völlig klarlegen, as er ist. Man schaut etwas von ihm, nicht ihn selbst. Indem an aber von dem, den man nicht sieht, alles andere sieht, weiß an, es müsse einer sein, den man suchen muß, so daß den, der ıcht, die Gnade nicht im Stiche läßt, den aber, der es unterläßt, ie Unwissenheit nicht entschuldigt."[1] „So die Dinge betrachten, eißt heimkehren ins Vaterland."[2] „Glücklich der Fremdling in ieser Zeitlichkeit, der die Wohltaten der Bürger (die körperlichen inge), ohne welche er nicht hinübergehen kann, in seinen Dienst ı stellen weiß, indem er sie gebraucht, ohne sich ihrem Genusse inzugeben."[3]

Indes ist diese Art der Gotteserkenntnis ein genus miserum conitionis[4]. Denn „unsere Erkenntnis ist eng, unser Wissen arm ienieden; nur zum Teile, und zwar zu einem recht mäßigen Teile, kennen wir; kaum daß einige Fünkchen aus der Fülle göttlichen ichtes uns aufleuchten"[5]. Dies um so mehr, als die menschliche ernunft, deren Aufgabe ist, „zu unterscheiden zwischen gut und ös, zwischen wahr und falsch, zwischen zuträglich und nachteilig", ı „jenem Trivium menschlicher Weisheit" (Ethik, Logik und Physik), . h. im Bereich des moralischen, metaphysischen und praktischen aturerkennens durch die Sünde eine so große Verdunklung erlitten at, „daß sie häufig das Böse für gut, das Falsche für wahr, das chädliche für zuträglich hält und umgekehrt"[6].

b) „Aus Erbarmen über diese Irrwege der Menschen ließ Gott ich herab, er trat hervor aus dem Dunkel und Dickicht des erges und schlug sein Zelt auf unter der Sonne. Dem ins Sinnche versunkenen Menschengeiste bot er sich in sinnenfälliger Gestalt, amit er durch Vermittlung seiner sichtbaren Menschennatur wieder erständnis für das Geistige und geistige Gesinnung in ihm wecke. Ind indem er im Fleisch und durch dasselbe öffentlich und machtoll Wunderbares gewirkt, Heilvolles gesprochen, Schmach-

[1] In cant. s. 31, n. 3, II 941. [2] De consid. l. 5, c. n. 3.
[3] Ebd. c. 1, n. 2. [4] De grad. hum. c. 3, n. 9, I 946.
[5] De asc. Dom. s. 4, n. 2, II 310. [6] De div. s. 45, n. 2, II 667.

volles erduldet, hat er zur Genüge gezeigt, daß er es ist, der mit Macht unsichtbarerweise die Welten gegründet hat, sie mit Weisheit regiert und in Güte beschützt. Da er ferner Undankbaren die frohe Botschaft verkündigt, Ungläubigen Wundertaten zeigt und für seine Peiniger betet, erklärt er da nicht sonnenklar sich für denjenigen, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte? (Mt 5, 45.) Darauf nämlich hat er selbst hingewiesen, indem er sprach: ‚Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, so glaubet nicht' (Jo 10, 37). Und siehe, er, der die Engel im Himmel schweigend belehrt, öffnet den Mund seines Leibes und lehrt seine Jünger auf dem Berge." [1] „Er, der das Verlangen der Menschenseele mit seinen Gütern stillt, wollte auch der menschlichen Vernunft, die nach Wahrheit dürstet, ‚sein Licht darbieten'." [2] „Es kam also der Sohn Gottes, vom Vater gesandt, und gab den Glauben."

Durch seine Glaubenslehre nun hat der Gottessohn die Menschheit aus der dreifachen Umnachtung gerettet, in welche sie durch die Sünde geraten war: „Der Glaube hat unsere Vernunft erleuchtet." „Als guter Arzt gab er auch Gebote, durch deren Befolgung das verlorene Heil wiedererstehen sollte, und um seinen Geboten Annahme zu verschaffen, wirkte er Wunder. Und um endlich den Menschen zu zeigen, was ihnen wahrhaft zuträglich ist, „überzeugte er sie vom Segen seiner Gebote, indem er ihnen die Seligkeit verhieß".

Nach diesem dreifachen in der Lehre Christi enthaltenen Segen unterscheidet Bernard eine fides signorum, praeceptorum und promissorum: erstere bewirkt das credere Deum als den Inbegriff der christlichen Glaubenswahrheit, die zweite das credere in Deum, die liebevolle Hingabe an Gott als den Inbegriff des christlichen Sittengesetzes, und die letztere endlich das credere Deo [3] als dem Stütz- und Ruhepunkte unseres Vertrauens und Verlangens; mit andern Worten: Glaube, Hoffnung und Liebe; die drei göttlichen Tugenden sind der wesentliche Kern und wesentliches Ziel der Lehre Christi.

2. Der Glaube ist nach Bernard „ein freiwilliges, sicheres Vorausverkosten der noch nicht offen enthüllten Wahrheit" [4]. Diese Definition hat Bernard auf der von den Vätern und besonders vom hl. Anselm geschaffenen Grundlage in bewußtem Gegensatz zur Lehre

---

[1] In cant. s. 6, n. 3 u. 4, p. 804. [2] Ebd. s. 11, n. 5, p. 826.

[3] Vgl. De div. s. 45, n. 2, II 668.

[4] Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis. De consid. l. 5, c. 3, n. 6.

bälards formuliert, und sie will in ihren einzelnen Momenten eben us diesem Gegensatz verstanden sein [1].

a) Der Glaube ist nach Bernard eine praelibatio necdum proalatae veritatis, eine Vorwegnahme, ein Nippen gewissermaßen n der Wahrheit, das dem vollen Besitz und Genuß derselben orausgeht.

Treffend kennzeichnet der Heilige in diesen Worten sowohl den egenstand des Glaubens als auch die Art seiner Auffassung.

Nicht auf irgend eine, sondern auf die Wahrheit per eminentiam, . i. auf Gott und Göttliches, bezieht sich der Glaube. Sein Gegentand ist die „noch nicht offenbar gewordene Wahrheit", welche ber noch offenbar werden soll und wird, nämlich in der visio eata.

Nicht dem Inhalt, sondern nur der Art des Besitzes nach unterscheidet sich also die selige Anschauung vom Glauben. Glaubensegenstand ist Gott und Göttliches, nicht wie es der Vernunft aus nd durch sich selbst, sondern nur der vom Glorienlicht erhobenen nd verklärten Vernunft offenkundig ist.

Daraus folgt, daß der Glaubensinhalt nicht bloß die natürliche 'assungskraft des menschlichen Geistes überragt, sondern auch dem m Glauben übernatürlich begnadigten Geiste geheimnisvoll und unkel bleibt derart, daß auch im Glauben die göttliche Wahrheit ich nicht in offener, klarer, durchsichtiger Entfaltung darbietet und em Intellekt eine innere, evidente Einsicht in das Wesen der Sache elbst ermöglicht, wie im Wissen. Ja, dieses Dunkel der göttlichen Vahrheit ist gerade das unterscheidende Moment zwischen Glauben nd seliger Beschauung. Umbra Dei fides. „Im Dunkel sind wir, olange wir im Glauben wandeln und nicht im Angesichte. Und arum lebt der Gerechte, der aus dem Glauben lebt, im Schatten. Ver aber bereits aus der Einsicht (ex intellectu) lebt, ist selig, veil er nicht mehr im Schatten, sondern im Lichte ist." [2]

---

[1] Dieser Umstand begründet auch die relative Unvollständigkeit und Lückenaftigkeit der hier gebotenen Lehre vom Glauben und den christlichen Tugenden berhaupt. Bernard hat keine systematische Abhandlung über unsern Gegenstand eschrieben. Das einschlägige Material, welches er data occasione da und dort ietet, wird, wenngleich in seinen Grundzügen zusammengefaßt, naturgemäß kein allweg erschöpfendes Bild der Sache an sich geben können.

[2] In cant. s. 48, n. 6, p. 1014 f; vgl. s. 31, n. 8 u. 9, p. 944, wo er Glauben nd selige Anschauung mit dem Alten und Neuen Bunde in Parallele stellt.

Mit dieser Auffassung des Glaubensinhaltes und seines Verhältnisses zum menschlichen Erkennen wußte sich Bernard im schroffen Gegensatz zur zweifellos rationalistischen Tendenz Abälards [1].

Gegen diesen Meister mittelalterlicher Dialektik, „der alles kennt, was im Himmel und was auf Erden ist, außer sich selbst“, „der die von den Vätern gezogenen Grenzen überschreitet und in seinen Reden und Schriften über Glauben, Sakramente (Geheimnisse) und die heilige Dreifaltigkeit alles ändert, mehrt und mindert nach seinem Gutdünken“ [2], erhebt Bernard die Anklage, er lehre die Begreifbarkeit und Beweisbarkeit aller Glaubenslehren, auch der höchsten Geheimnisse [3]. „Er ist bereit, über alles Rechenschaft zu geben, auch über das, was die Vernunft übersteigt, und vermißt sich dadurch ebensosehr gegen die Vernunft wie gegen den Glauben.“ [4]

Gegen die Vernunft vergeht er sich: „denn was ist vernunftwidriger, als mit seiner Vernunft die Vernunft übersteigen zu wollen“ [5]. Die Glaubenswahrheiten begreifen wollen, heißt nach Bernard also so viel, als über sich selbst und seine Vernunft hinauswollen, weil der Glaubensinhalt unbegreiflich, übervernünftig ist.

Das Glaubensdunkel ohne Rest aufklären wollen, heißt aber ebenso sich versündigen gegen den Glauben, denn das heißt „für den Glauben nichts mehr

---

[1] Zwar sucht Vacandard auch in seiner Biographie Bernards (vgl. II 147) Abälard gegen den Vorwurf des Rationalismus in Schutz zu nehmen und kennzeichnet dessen Richtung als „mystischen Rationalismus“. Schon in seiner früheren Schrift (P. Abélard) hatte er Abälard nach dem Urteile von Deutsch (Peter Abälard 17) „viel milder“ beurteilt, als der „milde“ Haid (Abälard und seine Lehre, Regensburg 1863) und der „sehr strenge“ Stöckl (Geschichte der Philosophie des Mittelalters I 218 ff). Reuter hingegen bemerkt in seiner „Geschichte der religiösen Aufklärung des Mittelalters“ (vgl. I 185 ff), die ganze Richtung Abälards ziele auf Zersetzung des Dogmas ab, wie die Spürkraft des Abtes von Clairvaux ganz richtig gewittert, und wie sich besonders seit Veröffentlichung von Abälards „Dialog“ durch Cousin auch urkundlich nachweisen lasse. Deutsch glaubt zwar diesem Urteil widersprechen zu müssen (a. a. O. 22), wie auch Neander in seiner Biographie Bernards (169—296) sichtlich von der Tendenz, Abälard gegen Bernard zu schützen, getragen ist. Was sie jedoch als Lehre Abälards über Glauben und Wissen (Deutsch 117 ff; Neander 172 ff), über die heilige Dreifaltigkeit (Deutsch 188 f; Neander 203), über Erbsünde und Erlösung (Deutsch 333; Neander 233 ff) anführen, bestätigt vollauf die Berechtigung der Bernardinischen Anklagen und mithin auch Reuters Urteil.

[2] Nihil omnium, quae in coelo et quae in terra sunt, praeter se ipsum nescit. Epist. 193, I 359.

[3] Incomparabilis doctor, qui etiam profunda Dei sibi aperiens et ea quibus vult lucida et pervia faciens altissimum sacramentum et mysterium absconditum a saeculis sic nobis a suo mendacio planum et apertum reddit, ut transire leviter per illud possit quivis etiam incircumcisus et immundus. De error. Abael. c. 6, n. 17, I 1067.

[4] Ebd. c. 1, n. 1, p. 1055.

[5] Ebd.

brig lassen" und ihn entweder mit Abstreifung seines übervernünftigen Charakters i bloß natürliches Wissen[1] oder mit Beibehaltung desselben in seliges Schauen mwandeln[2].

b) Indem Abälard das Wort der Schrift: „Wer schnell glaubt, ist leichtfertig" Sir 19, 4), das nur auf den menschlichen Glauben Bezug habe, auf den göttchen Glauben anwende, mache er den Glauben des einfachen Christen veräch͏tch[3], ein Verfahren, das freilich ganz seinem rationalistischen Standpunkt entoreche; denn „was ihm undurchdringlich ist, das achtet er für nichts und seines laubens für unwert"[4].

Der Satz, den Bernard seinem Gegner zuschreibt: cito credere est adhibere dem ante rationem[5], läßt eine richtige und falsche Deutung zu.

Schwerlich hätte Abälard die Gegnerschaft Bernards sich zuezogen, hätte er nur das Wissen um die Tatsache und Glaubürdigkeit der Offenbarung zur Vorbedingung des Glaubens gemacht; uch Bernard verwirft nicht jeden Gebrauch der Vernunft vor dem lauben; wie oben gesagt, spricht er ja selbst von den Wundern nd Weissagungen, vom einzig heiligen Leben Jesu als objektiver eglaubigung seiner Lehre. Auch er will, daß der Glaube ein obequium rationabile sei, daß der Christ, wie der Apostel sagt, „wisse, 'em er glaubt", d. h. die Glaubensmotive kenne.

Darum hat unser Heiland seine Lehren nicht lediglich verkündigt, ondern „Wort und Zeichen wirkten zum Zeugnis des Glaubens zuammen". Et visu veritas comperta est et auditu. Die Predigt des Ierrn sollte den Glauben begründen, die Wunderwerke ihn bestätigen, ewähren: Etsi fides ex auditu, sed ex vita confirmatio -- audita visa onfirmant, ut duorum testimonium ratum sit. Darum sagt der Herr u seinen Jüngern — und er konnte ihnen nicht kürzer und klarer die icherheit des Glaubens einschärfen —: „Gehet und saget dem Joannes, was ihr gehört und gesehen habt" (Lk 7, 22). Bernard legt lso den sog. motiva credibilitatis nicht die Bedeutung bei, den lauben zu erzeugen, sondern nur ihn zu bezeugen; sie zwingen icht zum Glauben, sondern ermöglichen ihn. Ausdrückch betont der Heilige, nicht die Wunderwerke, die sie geschaut, ondern die Autorität des Lehrers, dessen Wort sie hörten, führte ie Apostel zum Glauben: Fides ex auditu[6]. Und an anderer Stelle ommt er auf unsern Gegenstand zurück und sagt: „Vielleicht möchte

---

[1] Vgl. Epist. 188, n. 1, c. 2, p. 353. [2] Ebd. 192, p. 358.

[3] Ebd. 188, n. 1. [4] Ebd.

[5] De error. Abael. c. 1, n. 1, p. 1055. Nur dem Sinne nach bei Abälard in einer Introductio ad Theol. l. 2, n. 3, p. 1051.

[6] Vgl. In cant. s. 49, n. 9, p. 1065.

jemand einwenden: wie werden sie an den glauben, den sie nicht sehen? Als ob der Glaube vom Sehen komme und nicht vom Hören. Was soll es Großes sein, zu glauben, was man sieht? Deinen Augen den Glauben nicht versagen, soll das etwa Lob verdienen? Aber wenn wir hoffen, was wir nicht sehen, so harren wir in Geduld, und die Geduld ist Verdienst. Selig ja diejenigen, die nicht sehen und doch glauben (Jo 20, 29). Damit also unserem Glauben das Verdienst nicht abgehe, entzieht er sich ihren Blicken, um der Tugend Raum zu geben."[1]

Abälard dagegen scheint diesen Glaubwürdigkeitsgründen vielfach „geradezu zwingende Kraft beigelegt und in vielen Fällen den göttlichen Glauben als das Resultat eines nötigenden Prozesses des Denkens dargestellt zu haben". Auch die überwältigendsten Wunder des Herrn vermochten wohl „eine nötigende Evidenz zur Annahme der Offenbarungstatsache", nicht aber „den göttlichen Glauben an den Offenbarungsinhalt zu erwecken", und diese beiden Dinge hat Abälard nicht genügend geschieden, wie ihm überhaupt der Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem vielfach unter der Hand zerrinnt[2].

Vollends war Abälard auf falscher Bahn, wenn er für den eigentlichen Beweggrund des Glaubens nicht die Autorität des sich offenbarenden Gottes hielt, sondern die nötigende Vernunfteinsicht in die Wahrheit des Offenbarungsinhaltes[3]. Eine Glaubenszustimmung, welche aus solchen Motiven erfolgt, ist nicht mehr Glaube, sondern natürliches Wissen und folglich ohne Verdienst, wie Bernard mit Berufung auf Gregor den Großen gegen Abälard bemerkt[4].

Zutreffend kennzeichnete Bernard demgegenüber den Glauben als voluntaria praelibatio veritatis, womit er sagen will, daß alle dem Glauben faktisch oder logisch vorausgehende Erkenntnis nicht zum Glauben nötigt, sondern denselben nur als vernunftgemäß und darum als sittliche Pflicht erscheinen läßt, mit der Möglichkeit des Gegenteils, so daß der Glaubenskonsens eine freie verdienstliche Tat des Willens ist. Daß der hl. Bernard auch die fides quaerens intellectum zu schätzen wußte, wurde bereits früher gezeigt. Was er aber unter allen Umständen gegen Abälard gewahrt wissen will, das ist die Übervernünftigkeit des Offenbarungsinhaltes. Denn nicht auf der „Weisheit menschlichen Wortes" dürfe der Glaube ruhen,

---

[1] In cant. s. 76, n. 2, p. 1150 f.

[2] Vgl. Schwane III 27 u. 28, und bei Abälard, Introductio ad. Theol. l. 2, n. 3, p. 1051.

[3] Ebd. l. 2, c. 3, p. 1050, und Schwane III 28.

[4] Illam, quae in Deum est, fidem, beatus papa Gregorius negat plane habere meritum, si ei humana ratio praebeat experimentum. De error. Abael. c. 1, n. 1: vgl. Gregor., Hom. 50 in Evang. l. 2; Hom. 26, n. 8: Migne, Patr. lat. LXXVI 1201 f.

sondern „auf der Kraft Gottes“: Spiritualibus spiritualia conferantur et animalis homo non percipit, quae sunt spiritus Dei[1].

Das aber beansprucht er mit Vorzug für die wichtigsten Teile der Offenbarungslehre. „Gerade in den vorzüglichsten Glaubenspunkten kann man leichter wissen und gefahrvoller nicht wissen, was sie nicht sind, als was sie sind. Das ist nicht meine, auch nicht eine euch neue, sondern allgemein bekannte Ansicht[2]. Damit grenzt er zugleich das Gebiet des Glaubens und Wissens gegenseitig wenigstens einigermaßen ab: es kann nicht Aufgabe der Glaubenswissenschaft sein, ein völliges Begreifen der Mysterien zu vermitteln.

Sie muß ihre Hauptaufgabe mehr nach der negativen und eventuell apologetischen Seite hin verlegen, in positiver Richtung aber mit unzureichender, inadäquater Erkenntnis sich bescheiden und in Aufhellung des Glaubensdunkels Vorsicht walten lassen. „Der Himmel trägt seinen Namen (caelum) nicht umsonst: plane eximium nescio quid celatur in eo. Celatur, inquam, sed tamen non negatur fidei usquequaque. Denn auf Erden wird uns die äußere Schönheit des Himmels nur zu schauen gegeben, nicht zu besuchen; so darf ich auch die innere Herrlichkeit seiner Geheimnisse, verstehe ich sie auch nicht, wenigstens hören. Wir schauen das Vaterland, aber wir grüßen es nur aus der Ferne, wir ahnen seine Wonne, aber genießen sie noch nicht.“[3] „Und begreife ich auch nicht völlig, was im geoffenbarten Worte und Namen enthalten ist, so weiß ich doch so viel ganz gewiß, daß etwas Großes und Wunderbares hinter der so großen Majestät des Wortes verschlossen und versiegelt liegt.“[4]

---

[1] De error. Abael. c. 7, n. 17, p. 1067.

[2] Nec nostra est, nec nova vobis, sed nota omnibus sententia, in praecipuis quibusque partibus nostrae fidei, quid non sit, quam quid sit, et sciri posse facilius et periculosius ignorari. In ps. 90, s. 10, n. 1, II 221.

[3] In festo S. Martini s. 1, n. 5, II 492.

[4] Ebd. n. 5. Gleichfalls gegen Abälard, der es für lächerlich erklärte, über Dinge zu reden und andere belehren zu wollen, die man selbst nicht erkenne; vgl. Introductio ad. Theol. l. 2, c. 3, p. 1054. In seiner Histor. cal. c. 9, p. 140 f bezeugt er seinen Schülern dieselbe Ansicht und sagt von ihnen, sie hätten von ihm bei seiner Behandlung der Trinität mehr humanas et philosophicas rationes verlangt et plus quae intelligi, quam quae dici possent, dicentes quidem verborum superfluam esse prolationem, quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum. . . . Es ist klar, daß bei solcher Ansicht des Meisters und der Schüler ein Herabziehen der höchsten Glaubensgeheimnisse ins Gebiet rein natürlichen Erkennens mehr als zulässig unvermeidlich war.

Denn „der Eingeborne, der im Schoße des Vaters ist, kam nicht umsonst in dieses Land des Schattens, das wir bewohnen, um uns in eigener Person im Glauben die Herrlichkeit der himmlischen Geister zu lehren“[1].

c) Ein letzter Punkt endlich in Abälards Glaubensbegriff, der Bernards Widerspruch mit Recht provozierte, ist die Leugnung der Glaubensgewißheit und die Konfundierung von Glauben und Meinen.

„Gleich am Anfang seiner Theologie oder vielmehr Stultilogie definiert er den Glauben als Meinung (aestimatio); als ob es jedem erlaubt sei, in ihm zu denken und zu reden, was ihm beliebt, und als hingen unsere Glaubensgeheimnisse im Unsichern, in leeren uud mannigfaltigen Meinungen und gründeten sich nicht vielmehr auf sichere Wahrheit. Oder ist nicht auch unsere Hoffnung eitel, wenn unser Glaube schwankt?“ Dann waren die Märtyrer Toren, die um zweifelhaften Lohnes willen ohne Bedenken oft lebenslängliche Verbannung und qualvollen Tod auf sich nahmen. Sed absit, ut putemus in fide vel spe nostra aliquid, ut is putat, dubia aestimatione pendulum; et non magis totum quod in ea est, certa ac solida veritate subnixum, oraculis et miraculis divinitus persuasum, stabilitum et consecratum partu Virginis, sanguine Redemptoris, gloria Resurgentis. Testimonia ista credibilia facta sunt nimis[2].

Der Glaube, den Abälard als unsichere Meinung behandle, sei vielmehr die sicherste Gewißheit: Tu mihi ambiguum garris, quo nihil est certius. Das bezeuge auch der Apostel, wenn er ausrufe: Scio cui credidi et certus sum (2 Tim 1, 12) et tu mihi subsibilas: Fides est aestimatio. . . . Academicorum sint istae aestimationes, quorum est dubitare de omnibus, scire nihil. Er halte sich an die Definition des Völkerapostels: Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium (Hebr 11, 1). Abälard substituierte allerdings in sehr auffälliger Weise im Anfange seiner Introductio ad Theol. (l. 1, n. 1, p. 981), wie Bernard oben erwähnt, für substantia non apparentium, das Wort existimatio und definierte demnach den Glauben: Est quippe fides existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporis non subiacientium[3]; ein Zeichen daß er auf die Gewißheit des Glaubens nicht den nötigen Nachdruck legte. Bernard, erwidert ihm deshalb: Substantia, inquit, rerum sperandarum non inanium phantasia coniecturarum. Audis substantiam. Non licet tibi in fide putare vel disputare pro libitu; non hac illacque vagari per inania opinionum, per devia errorum

---

[1] In festo S. Martini s. 1, n. 6.

[2] De error. Abael. c. 4, n. 9, p. 1061. Mag man mit Hefele (Konziliengeschichte V 417) und Deutsch (Abälard 169) immerhin der Meinung sein, Abälard habe durch Vertauschung des paulinischen argumentum mit existimatio non apparentium den Glauben nur als ein „Fürwahrhalten“ kennzeichnen wollen, ohne über dessen Gewißheitsgrad etwas aussagen zu wollen, so muß doch diese Substituierung bei Abälard auffällig erscheinen (vgl. Schwane III 28); jedenfalls war ihm die fides simplicium etwas nicht objektiv im Gegenstand, wohl aber subjektiv in der Erfassung des Glaubenden Unsicheres.

[3] Vgl. die Bemerkungen Schwanes zu dieser Definition a. a. O. 27 f.

Substantiae nomine aliquid tibi certum fixumque praefigitur: certis clauderis finibus, certis limitibus coarctaris. Non est enim fides aestimatio, sed certitudo [1].

Der Glaube ist ihm sicherer, als jede äußere Wahrnehmung und Erfahrung: Isaak war weise, aber er täuschte sich mit seinen Sinnen: Solus habet auditu verum, qui percipit Verbum. Darum war der Glaube der Jünger Jesu unvollkommen vor seiner Himmelfahrt, weil sie „die sinnliche Wahrnehmung höher schätzten als den Glauben. Allein die Wahrnehmung ist trügerisch. Und darum schickte der Heiland seine Jünger in die sicherere Schule des Glaubens, welche lehrt, was kein Sinn kennt und keine Erfahrung findet. Berühre mich nicht, sprach der Herr zu Magdalena: Entwöhne dich dieses trügerischen Sinnes; verlasse dich auf das Wort, gewöhne dich an den Glauben." Fides nescia falli, fides invisibilia comprehendens sensus penuriam non sentit. Denique transgreditur fines etiam rationis humanae, naturae usum, experientiae terminos. Quid interrogas oculum, ad quod non sufficit? Et manus quid explorare conatur, quod supra ipsam est? Minus est, quidquid ille vel illa renuntiet. Sane fides pronuntiet de me, quae maiestati nihil minuat. Disce id habere certius, id tutius sequi, quod illa suaserit [2].

3. Die absolute Heilsnotwendigkeit des Glaubens leitet Bernard her aus seinem inneren Verhältnis zur Rechtfertigung. Der Mensch, durch den Verlust der Urgerechtigkeit „ein Knecht der Sünde und Gefesselter Satans" geworden, war unfähig, aus eigener Kraft die verlorene Gerechtigkeit wieder zu erlangen. „Es wurde ihm, der der eigenen entbehrte, eine fremde Gerechtigkeit zugeschrieben" [3], nämlich die Gerechtigkeit Christi. „Der Fürst dieser Welt kam und fand am Erlöser keine Schuld. Und da er gleichwohl an ihn, den Unschuldigen, Hand anlegte, hat er mit vollem Rechte die verloren, welche er bisher besaß. Denn weil der Erlöser, der dem Tode nichts schuldig war, das Unrecht des Todes erlitten hat, so hat er mit Recht denjenigen, der schuldig war (den Menschen), aus der Schuld des Todes und der Herrschaft Satans gelöst. Mit welchem Recht sollte diese auch zum zweitenmal verlangt werden: war es ja doch ein Mensch, der sie schuldete, und ein Mensch, der sie zahlte. Denn ‚wenn einer für alle gestorben ist, so sind folglich alle gestorben' (2 Kor 5, 14), so daß die Genugtuung des einen allen angerechnet werde, wie jener eine die Sünden aller

---

[1] De error. Abael. c. 4, n. 9. [2] In cant. s. 28, n. 8 u. 9, p. 925.

[3] Assignata est ei aliena (iustitia), qui caruit sua. De error. Abael. c. 6, n. 15.

getragen hat." [1] Sehr klar kennzeichnet hier Bernard die stellvertretende Genugtuung Christi: Er, der Unschuldige, hat die Schuld der Menschen auf sich genommen und durch seinen Tod gebüßt an Stelle der Menschen, die eigentlich den Tod verdient haben, denen aber der Opfertod Christi als eigene Tat zugute geschrieben wird. Die Frage nun, wie eine solche Stellvertretung der sündigen Menschheit durch Christus möglich war, beantwortet Bernard ebenso klar mit dem Verhältnis Christi zum Menschengeschlechte: er war das Haupt der zu Erlösenden, so daß durch ihn die Menschheit selbst repräsentiert, vertreten wurde. „Nicht ein anderer ist's, der gesündigt, und ein anderer, der genuggetan hat." Denn Haupt und Leib ist nur einer — Christus. Es hat also das Haupt für die Glieder genuggetan: Christus pro visceribus suis. Das sei das Evangelium Pauli, durch welches Petrus [2] (Abälard) der Lüge überführt werde: indem Christus für uns gestorben ist, „hat er uns mit sich zum Leben erweckt, indem er uns alle Übertretungen vergab und den wider uns lautenden Schuldbrief des Gebotes auslöschte, der uns entgegen war; und er hat ihn aus unserer Mitte genommen, indem er ihn ans Kreuz schlug und die Fürstentümer und Gewalten entwaffnete" [3] (Kol 2, 13 u. 14).

„O möchte auch ich in dieser Beute mich finden, die den feindlichen Mächten entrissen ward, hinübergeführt in den Besitz des Herrn!" Und Bernard getröstet sich dessen: „Und sagt mir jemand, dein Vater (Adam) hat dich verkauft, so werde ich ihm antworten: aber mein Bruder hat mich losgekauft. Warum sollte nicht die Gerechtigkeit von anderswo kommen, da auch die Schuld von sonstwo stammt. Ein anderer ist, der zum Sünder macht, ein anderer, der von der Sünde rechtfertigt: der eine in seinem Samen, der andere in seinem Blute. Oder sollte die Sünde im Samen des Sünders sein, nicht aber die Gerechtigkeit im Blute Christi? . . . Durch einen Menschen der Tod, und durch einen Menschen das Leben. Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle das Leben erhalten (1 Kor 15, 21 u. 22). Denn ich stehe mit jenem nicht so in Verbindung, daß es mit diesem nicht der Fall wäre." Wie aber wird nun diese Verbindung zwischen Christus und dem Sünder hergestellt, welche die Gerechtigkeit Christi auf diesen überleitet, mit andern Worten, welches ist das Mittel der Rechtfertigung?

---

[1] De error. Abael. c. 6, n. 15. [2] Ebd. [3] Ebd.

„Wenn ich mit jenem (Adam) durch das Fleisch, so bin ich mit diesem (Christo) verbunden durch den Glauben.“ [1]

Bernards Ausdrücke erinnern teilweise an die Rechtfertigungslehre Luthers, in der Sache selbst aber sind beide grundverschieden. Gewiß ist die Rechtfertigung nach Bernardinischer Lehre die Aneignung fremder Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit Christi, welche uns zugerechnet wird, und zwar vermittels des Glaubens. Aber sowohl die Art der Zueignung dieser Gerechtigkeit als auch das Mittel derselben sind bei beiden grundverschieden. Die Gerechtigkeit nämlich, welche uns rechtfertigt, ist zwar eine fremde, aber nur in ihrem Ursprung; sie bleibt uns jedoch nicht fremd, sondern wird unsere eigene Gerechtigkeit, haftet uns innerlich an und gestaltet uns um, wird der Anfang eines neuen, übernatürlichen Lebens, wie die Geburt der Anfang des natürlichen ist; deshalb wird sie auch als Wiedergeburt oder als „himmlische Geburt“ der natürlichen bzw. „irdischen Geburt“ gegenübergestellt. Quid mihi plus imputatur de praevaricatore? Si generatio, regenerationem oppono, nisi quod spiritualis est ista, illa carnalis. . . . Terrena nativitas perdit me: et non multo magis generatio caelestis conservat me? [2] So gewiß als das natürliche Leben, wiewohl im Ursprung fremdes Leben, durch die Geburt mein eigenes wird, ebenso wird das in seinem Ursprung fremde, übernatürliche Leben in der Wiedergeburt mein eigenes. Wenn deswegen Bernard weiter bemerkt: „Gerecht möchte ich mich nennen, aber durch die Gerechtigkeit Christi“, so hat das mit Luthers Lehre den Wortlaut, sonst nichts gemein. Denn Bernard fragt alsbald: „So ist also die Gerechtigkeit, die mir geworden ist, nicht meine eigene?“ Und er antwortet: „Wenn die überlieferte Schuld mein ist, warum sollte nicht auch die verliehene Gerechtigkeit mein sein?“ [3] So gewiß die Erbsünde, wie Bernard gegen Abälard nachweist, zwar in fremdem Akte wurzelt, aber ihrem Wesen nach unsere eigene, innerlich uns anhaftende Schuld ist, so gewiß wurzelt die Gerechtigkeit, die uns von dieser Schuld befreit, zwar in fremdem Verdienste, wird aber unser eigener innerer Besitz vermittels des Glaubens. Auch nach Luther „ist unsere einzige Rettung die Erlösung durch Christus, die im Glauben ergriffen wird; aber diese Gerechtigkeit bleibt wesentlich eine äußere, fremde; sie gehört real und sittlich nur Christus an, uns wird sie nur zugerechnet“ [4]. Die Rechtfertigung ist nach Luther nicht innere Umwandlung. So gottgefällig der rechtfertigende Glaube nach ihm auch ist, er läßt den Menschen unrein, bedeckt nur die bleibende Unreinigkeit der Seele mit der Reinheit und Heiligkeit Christi [5].

Grundverschieden ist auch die beiderseitige Auffassung vom Glauben als Rechtfertigungsmittel. Nicht der Fiduzialglaube Luthers, nicht „der Gnadentrost des um seine Sünde bekümmerten Menschen“ [6], sondern die von Luther und den Reformatoren so vielverlästerte fides charitate formata bewirkt die Rechtfertigung [7].

„Ohne Glauben“, sagt Bernard mit dem hl. Paulus (Hebr 11, 6) und mit Luther, „ist es unmöglich, Gott zu gefallen.“ „Wie ohne Blüte keine Frucht, so

---

[1] Ebd. n. 16. [2] Ebd. [3] Ebd.
[4] Mausbach 142. [5] Vgl. Möhler 155 ff.
[6] Ritschl[2] 442. Mausbach 128. [7] Vgl. Möhler 152 f.

ohne Glaube kein gutes Werk."[1] „Die Werke mögen noch so rechtschaffen sein, sie vermögen ohne Glaube das Herz des Menschen nicht rechtschaffen zu machen. Denn wer wollte einen Menschen, der Gott nicht gefällt, rechtschaffen nennen? Ohne Glaube aber ist es unmöglich, Gott zu gefallen."[2]

Bis hierher geht Bernard mit Luther gemeinsame Wege; in schroffem Gegensatz dagegen befindet er sich zu ihm mit der These: „Auch der rechte Glaube macht den Menschen nicht rechtschaffen, wenn er nicht aus der Liebe tätig ist."[3] „Ich glaube nicht, daß jeder, der im Schatten des Glaubens ist, auch in ihm lebt. Denn nicht jeder, der den Glauben hat, lebt aus dem Glauben. Der Glaube ohne die Werke ist tot und kann das Leben nicht geben, das er selbst nicht in sich trägt."[4] Bernard hält sich an die Lehre des hl. Jakobus und Paulus. „Glaube und Liebe verhalten sich zueinander wie Leib und Seele. Das Leben des Leibes ist die Seele, durch die er sich bewegt und empfindet; das Leben des Glaubens aber ist die Liebe, weil er durch sie tätig ist."[5]

Daraus zieht der Heilige nun die antilutherische[6] Folgerung, daß Glaube allein ohne Liebe nicht lebendig machen, nicht rechtfertigen könne. „Wenn die Hingabe an Gott gewissermaßen die Seele des Glaubens ist, was ist der Glaube, der nicht aus Liebe tätig ist, anderes als ein entseelter Leichnam?" „Der Tod des Glaubens ist seine Trennung von der Liebe."[7] „Wenn also die Liebe erkaltet, so stirbt der Glaube wie der Leib, wenn die Seele ihn verläßt."[8]

Kann nun aber ein solch toter Glaube die Seele rechtfertigen? Nach Luther, der die Rechtfertigung nur als eine äußerliche Zurechnung auffaßt, wohl; nicht aber nach der Lehre Bernards, der die Recht-

---

[1] Nec sine flore fructus, nec sine fide opus bonum. In cant s. 51, n. 2, p. 1025.

[2] Ebd. s. 24, n. 8, p. 898. Neque opera quamvis recta rectum cor efficere sufficiunt sine fide. Quis enim rectum dicat hominem non placentem Deo? Sine fide autem impossibile est placere Deo.

[3] Ebd. s. 48, n. 7, p. 1015. [4] In temp. Resur. s. 2, n. 1, II 283.

[5] In cant. a. a. O. Vgl. In temp. Resur. s. 2, n. 2.

[6] „In allem Zweifel, in aller Unsicherheit und Kleinmut rettet nicht der Gedanke an den Glauben, der regeneratio ist, sondern nur der Glaube, der nihil nisi fides est, mit andern Worten: iustificamur sola fide, d. h. allein durch den Glauben, der die Sündenvergebung ergreift. Das blieb das Hauptstück Luthers: denn nur dies schafft Heilsgewißheit" (Harnack, Dogmengeschichte III 717): eine Lehre, die der Bernardinischen direkt entgegen ist.

[7] In cant. s. 24, n. 8. Mors fidei est separatio charitatis.

[8] Unde et refrigescente charitate fides moritur, sicut corpus anima recedente. In temp. Resur. s. 2, n. 2.

fertigung in einer inneren Umgestaltung, in übernatürlicher Belebung der Seele mit göttlichem Gnadenleben erblickt. Da der Gerechte aus dem Glauben lebt, so bedingt der Tod des Glaubens auch den geistlichen Tod der Seele überhaupt. Alles übernatürliche Leben stammt aus Christus: „Du fragst, welches denn der lebendige und sieghafte Glaube sei? Jener ohne Zweifel, durch den Christus in unserem Herzen wohnt. Denn Christus ist unsere Kraft und unser Leben.“ [1] „Vom Apostel aber haben wir erfahren, daß Christus in unsern Herzen durch den Glauben wohne (Eph 3, 17). Daher scheint nicht unangemessen, anzunehmen, daß Christus in uns so lange lebe, als der Glaube lebt. Nachdem aber unser Glaube gestorben ist, ist gewissermaßen Christus in uns gestorben.“ [2] Ecce igitur Christus in sepulchro, fides mortua in animo [3]. Die Trennung der Liebe vom Glauben wirkt also die innere Lostrennung der Seele von Christus, ihrem Lebensprinzip, und damit den Tod der Seele und innere moralische Zerrissenheit, die Gott mißfällig ist.

Ein Mensch, der zwar glaubt, aber keine Liebe besitzt, hängt mit seinem Geiste Gott an, mit seinem Herzen Satan und der Welt. Er bekennt Christus mit Worten, aber verleugnet ihn durch die Tat. „Es ist nicht recht, sondern gottlos, die Zunge Christus, die Seele dem Satan zu geben.“ [4] Eine solche Seele kann Gott so wenig gefallen, wie er ihr gefällt. Gott ist der Seele ja immer so nahe als sie selbst ihm. Qui non placet Deo, non potest illi placere Deus; nam cui placet Deus, Deo displicere non potest [5]. Beide sind also innerlich voneinander getrennt, die Seele, mag sie immerhin glauben, ist Gott nicht wohlgefällig, nicht gerechtfertigt, nicht lebendig, sondern tot.

Bernard illustriert uns seine Gedankenreihe trefflich am Beispiele Kains. Aus seinem Opfer sprach wohl sein Glaube, aber aus dem Glauben nicht die Liebe. Denn durch den Neid gegen seinen Bruder hat er die Liebe und dadurch seinen Glauben getötet. Etsi necdum fratricida, tamen fideicida tenetur. „Darum sah Gott, was nicht zu verwundern ist, nicht auf seine Gabe, weil er den Kain mißachtete, und er sah auf Kain nicht, weil er in sich selbst geteilt war, denn er lieh seine Hand dem Werke der Andacht, seine Seele aber dem Neide.“ [6]

Der Gegensatz zwischen Bernard und Luther tritt noch schärfer zu Tage in der Auffassung von der Notwendigkeit der guten Werke.

---

[1] In oct. Pasch. s. 1, n. 4, II 293.
[2] In temp. Resur. s. 2, n. 2. [3] Ebd. n. 3. [4] In cant. s. 24, n, 8.
[5] Ebd. [6] Ebd. n. 7.

Nicht der Glaube allein, sondern „Glaube und Handlung“ [1] bewirken den gottgefälligen Zustand der Seele. „Die guten Werke sollen das Leben des Glaubens bezeugen, wie die Liebe ihn belebt: fidem tuam dilectio animet, probet actio [2]. Denn wie wir das Leben des Leibes aus seinen Bewegungen erkennen, so das Leben des Glaubens aus den guten Werken.“ [3] „Der du also sagst, du bleibest in Christo, mußt, wie er gewandelt ist, auch selbst wandeln.“ [4] „Gerne will ich dich für rechtschaffen halten, wenn du in allem recht denkst (Glaube) und durch die Tat nicht widersprichst. Denn den unsichtbaren Zustand der Seele sollen Glaube und Handlung kundtun. Halte für rechtschaffen, wen du im Glauben als katholisch, im Werke als gerecht erprobt hast.“ [5] „Was trennst du die Handlung vom Glauben? Eine solche Trennung ist unrecht; denn sie bringt deinen Glauben um. Denn der Glaube ohne Werke ist tot (Jak 2, 20). Was willst du also Gott eine tote Gabe schenken? Und glaubst du, mit übelriechenden Werken Gott würdig ehren zu können, und als Mörder deines Glaubens Gott wohl versuchen zu können?“ [6] „Wenn also der Glaube nicht ohne Werke, und die Werke nicht ohne Glauben zur Gerechtigkeit genügen, so lasset uns, die wir an Christus glauben, bestrebt sein, unsere Wege rechtschaffen zu machen und unser Streben. Lasset uns mit den Händen auch unser Herz zu Gott emporheben, auf daß wir ganz gerecht befunden werden, indem wir die Rechtschaffenheit unseres Glaubens durch rechtschaffene Werke beweisen als Liebhaber des Bräutigams und von Jesus Christus, unserem Bräutigam, geliebt.“ [7]

4. Die Rechtfertigung durch den in Liebe tätigen Glauben bekundet die hohe Weisheit der göttlichen Heilsökonomie. Derselbe Weg, der den Menschen zur Finsternis und zum Tode führte, sollte ihn wieder zum Lichte und zum Leben zurückführen: unde irrepsit morbus, inde remedium intret [8].

---

[1] Invisibilis animi statum nuntiet fides et actio. In cant. s. 24, n. 7.

[2] Ebd. n. 8; vgl. In temp. Resur. s. 2, n. 1, II 283. Fidei vitam opera attestantur.

[3] In temp. Resur. a. a. O. [4] In cant. a. a. O.

[5] Rectum revera te dixerim, si recte in omnibus sentias et factis non dissentias. Invisibilis animi statum nuntiet fides et actio. Rectum iudica, si fide catholicum et iustum opere probaveris. In cant. s. 24, n. 7. [6] Ebd.

[7] Ebd. Was Harnack von Augustin sagt: „Glaube, Liebe, Verdienst waren ihm die Stufenleiter zur Seligkeit, und diese Betrachtung hat er der katholischen Kirche der Folgezeit und der katholischen Kirche bis heute eingeprägt (Dogmengeschichte III 80), das gilt mit Vorzug auch von Bernard.

[8] In cant. s. 28, n. 5, p. 923.

a) Das Ohr, die erste Türe des Todes, sollte auch zuerst dem Leben sich öffnen. Und das Hören, welches das (selige) Schauen geraubt, sollte uns das Schauen wiederherstellen. Das selige Schauen soll die Vergeltung sein für gläubiges Hören, das gläubige Hören das Verdienen des seligen Schauens. Aber freilich, selig nur, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen (Mt 5, 8); durch den Glauben muß das Auge gereinigt werden, das Gott schauen will gemäß dem Schriftworte: „Durch den Glauben reinigt er ihre Herzen“ (Apg 15, 9)[1].

Ebendeshalb wandte sich Gott mit seiner Wahrheit an das Gehör und nicht an das Auge; er ließ sie verkünden, nicht schauen, weil er das Heilige nicht den Hunden, die Perlen nicht den Schweinen vorwerfen, sondern die Gottlosen ausscheiden wollte von der Anschauung der göttlichen Herrlichkeit[2]. Die Annahme der Wahrheit sollte ein Mittel zur Heilung, Heiligung und zum Verdienste werden.

Und „darum entzog sich Gott dem Schauen, um das Verdienst nicht zu untergraben und der Tugend Raum zu geben“[3]. Denn „zu glauben, was man sieht, ist nicht Großes; und dem den Glauben nicht versagen, was man sieht, ist keines Lohnes wert“. „Aber wenn man glaubt, was man nicht sieht, dann wird der Glaube seines Verdienstes nicht entbehren und für probehaltig befunden werden.“[4]

Dieses Verdienst aber sollte der Glaube dem Menschen einbringen durch Bekämpfung der ungeordneten Neigungen, welche ihn zum Abfall von der Wahrheit und von Gott in der Erbsünde getrieben haben.

Der Mensch geriet in die Sünde, weil er seinen Sinnen mehr vertraute als dem göttlichen Worte; im Glauben soll er lernen, aus Liebe zur göttlichen Wahrheit „des trügerischen Sinnes sich zu entwöhnen und sich einzig auf das göttliche Wort zu verlassen“: Non quaeras sapientiam in oculo carnis, quia caro et sanguis non revelat eam, sed spiritus (Mt 16, 17). Non in gustu oris: nec enim invenitur in terra suaviter viventium. Non in tactu manus, cum sanctus dicat: Si osculatus sum manum meam ore meo, quod est iniquitas maxima et negatio in Deum (Iob 31, 27). . . . Solus habet auditus verum, qui percipit verbum[5].

---

[1] In cant. s. 81, n. 1. [2] Ebd. s. 76, n. 3, p. 1151. [3] Ebd. n. 2.

[4] Ebd. n. 2 3.

[5] Ebd. s. 28, n. 8; vgl. die zweite Strophe des Adoro te devote, in welcher der hl. Thomas an unsere Stelle sich anlehnt:

Visus, tactus, gustus in te fallitur
Sed auditu solo tuto creditur.

Indes liegt die göttliche Wahrheit ebensoweit über dem Bereich der natürlichen Erkenntnis wie über dem Bannkreis sinnlicher Wahrnehmung[1]. Da der Mensch auf die Kraft seiner bloßen Vernunft in Fragen des Glaubens ebensowenig bauen kann wie auf das Zeugnis seiner Sinne, bildet der Glaube eine heilsame Schule geistiger Selbstbescheidung, ein Heilmittel jener ungemessenen Selbstüberschätzung und Selbstsucht, welche den ersten Menschen in die Sünde gestürzt haben. „Denn sich selbst glauben, das ist nicht Glaube, sondern Irrglaube. . . . Der ist wahrhaft gläubig, der weder sich glaubt, noch auf sich vertraut, da er sich selbst ist wie ein zerbrochenes Gefäß, und seine Seele verliert, so jedoch, daß er sie zum ewigen Leben bewahrt. Das aber vermag allein die Demut des Herzens.“[2]

Selbstsucht und Hochmut waren für Satan nur das Mittel, um die ersten Menschen zur Empörung gegen Gottes Gebot zu verführen. Der Glaube nun, der „die Anschauung wiederherstellen soll“, muß nicht bloß demütig (pius), sondern ebenso wachsam sein und getreu. Der Gehorsam in und aus dem Glauben soll die Seele reinigen vom Ungehorsam aus Unglauben. „Die Beobachtung der Gebote soll wiedergeben, was die Übertretung derselben geraubt hat, die (selige) Anschauung[3] (intellectum).“ Darum genügt es nicht, zu glauben; wir müssen auch nach dem Glauben leben[4]. „Ich bin würdig, zu schauen, wenn ich gehorsam befunden bin, bevor ich schaue. Und mit Ruhe schaue ich den, dem ich die Gabe meines Gehorsams vorausgeschickt habe.“ Dieser Gehorsam muß freilich, um gottgefällig zu sein, freudig und beharrlich geübt werden. Denn „einen freudigen Geber liebt Gott“ (2 Kor 9, 7), und nur „wer ausharrt bis ans Ende, der wird selig werden“ (Mt 10, 22)[5]. Zu diesem Gehorsam aber mahnt mich die ganze übrige Schöpfung, die sichtbare und unsichtbare. „Betrachte die Herrlichkeit der Himmelskörper, wie sie ohne Unterlaß dem göttlichen Gesetzgeber gehorchen. Nie und zu keiner Zeit weichen sie in ständigem Lauf aus ihrer Bahn, nie überschreiten sie die Grenzen des Raumes, der ihnen bestimmt ist. Desgleichen laß dir sagen, daß die so erhabenen Geister alle dienend sind, und zwar in einem so niedrigen, um nicht zu sagen, entwürdigenden Dienste; und doch dürftest du schwerlich eine Stelle finden in der

---

[1] In cant. s. 28, n. 9. [2] In vig. Nativ. Dom. s. 1, n. 6, II 108.
[3] In cant. s. 28, n. 7. [4] Ebd. s. 31, n. 10, p. 545. [5] Ebd. n. 6.

Heiligen Schrift, aus der du einen Widerspruch gegen ihre Sendung oder eine Erregung gegen jene entnehmen könntest, die unter ihnen stehen und um derentwillen sie in den Dienst gesandt werden."[1]

b) Daß Gott das Licht seiner Wahrheit nicht, „wie es wohl angemessen gewesen wäre", vorerst „durch die oberen Fenster der Augen in die Seele eintreten läßt", sondern „auf demselben Wege, auf dem auch die Sünde eingedrungen ist"[2], nämlich durch das Gehör, dazu bestimmte ihn nicht bloß die Sündhaftigkeit, sondern ebenso die natürliche Schwachheit unserer geistigen Sehkraft. Darum nämlich gibt er die Wahrheit nicht direkt zu schauen, sondern vermittels gläubigen Hörens, und nicht klar und voll und frei ausstrahlend, sondern in Dunkel gehüllt, weil das Auge unseres Geistes die Fülle dieses Lichtes nicht zu ertragen vermöchte. Um uns nun seine Wahrheit gleichwohl nicht vorzuenthalten, gab er sie in einer unserer Natur angemessenen Weise, nämlich im Schleier des Glaubens. „Der Glaube löscht das Licht nicht aus, sondern behütet dasselbe. Denn was es immer auch sein mag, was der Engel schaut, der Schatten des Glaubens bewahrt es mir, in treuem Schoße niedergelegt, damit es offenbar werde zu seiner Zeit. Denn es ist ja doch besser, was man noch nicht fassen kann, wenigstens wenn auch verhüllt zu besitzen." Wie Maria das göttliche Wort, um von seiner Herrlichkeit nicht erdrückt zu werden, im Schatten des Leibes, so empfangen wir dasselbe im Schatten des Glaubens[3]. „Dieser Schatten des Glaubens also ist gut; denn er dämpft das Licht für unser trübes Auge und bereitet unser Auge vor für das Licht"[4], an jenem Tage, „wo wir ihn schauen dürfen, wie er ist, d. h. in der Gestalt Gottes und nicht im Schatten"[5].

5. Im Glauben ist die Seele unermeßlich reich. Denn „was könnte der Glaube nicht finden"? Attingit inaccessa, deprehendit ignota, conprehendit immensa, apprehendit novissima; ipsam denique aeternitatem suo illo vastissimo sinu quodammodo circumcludit. Fidenter dixerim, aeternam beatamque Trinitatem, quam non intelligo, credo: et fide teneo, quam non capio mente[6].

---

[1] In festum S. Martini n. 7, II 493.

[2] In cant. s. 28, n. 5.

[3] Ebd. s. 31, n. 9: s. 48, n. 6, p. 1014. Mariae obumbravit proprii Filii caro, mihi Domini fides.

[4] Bona fidei umbra, quae lucem temperat oculo caliganti et oculum praeparat luci. Ebd. s. 31.

[5] Ebd. n. 8. [6] Ebd. s. 76, n. 6, p. 1153.

Im Glauben ist die Seele stark; denn der Glaube führt sie zu Gott, und Gott den Dreieinigen in sie. „Darfst du dich in das geheimnisvolle Heiligtum wagen . . ., daß du den Sohn im Vater und den Vater im Sohne schauest? Wahrlich nein! Wo jener ist, kannst du vorerst nicht hingehen; du wirst aber später hinkommen. Doch auf! folge! suche! Laß dich durch diese unzugängliche Herrlichkeit und Erhabenheit nicht abschrecken vom Suchen und dir die Hoffnung auf das Finden nicht rauben: kannst du glauben? Dem, der glaubt, ist alles möglich (Mk 9, 22). . . . Glaube, und du hast gefunden. Denn glauben, das heißt gefunden haben. Die Gläubigen wissen, daß Christus durch den Glauben in unserem Herzen wohnt (Eph 3, 17)." [1] Im Glauben wird die Seele unbesiegbar, „freilich nur in dem, der uns stärkt, und in dem wir alles vermögen". Denn „wie er, der der Sohn Gottes war von Natur aus, über die Welt und ihre Fürsten triumphierte, so werden auch wir, die angenommenen Kinder Gottes, als Sieger befunden werden" im Glauben. „Denn das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube." „Den Glauben haßt und verfolgt auch in uns die Welt, die im argen liegt; im Glauben wird sie besiegt werden, wie geschrieben steht: Die Heiligen haben durch ihren Glauben Reiche bezwungen (Hebr 11, 33)." „Sieghaft freilich ist nur der Glaube, durch welchen Christus in unsern Herzen wohnt, denn er ist unsere Kraft und unser Leben." „Auch die Teufel glauben und zittern. Der dürfte aber schwerlich Jesus für den Sohn Gottes halten, der durch seine Drohungen sich nicht schrecken, noch durch seine Verheißungen sich anziehen läßt. . . . Der Glaube ohne Werke ist eben tot in sich selbst (Jak 2, 20), und deshalb darf es nicht wundernehmen, wenn der Schlechte nicht siegt, der nicht einmal lebt." [2]

Der Glaube führt auch zum Siege über die feindliche Welt in uns selbst. Im Glauben tritt die Seele hin zu dem, der voll der Gnade und Wahrheit ist, um aus seiner Fülle ihren Anteil zu nehmen, oder vielmehr, um selbst in diese Fülle aufgenommen zu werden und einstens „gemeinsam mit allen übrigen Gliedern (des mystischen Leibes) dem Vollmaß des Alters Christi entgegenzueilen" [3]. Diese im Glauben sich bietende Licht- und Gnadenfülle wird, wie Bernard in einem schönen Vergleiche sagt, zur mächtigen Brandfackel der Liebe und Sehnsucht nach dem Ewigen und

---

[1] In cant. s. 76, n. 6, p. 1153. [2] Vgl. In oct. Pasch. s. 1, n. 3 u. 4.
[3] In fest. S. Martini n. 4, II 491.

Göttlichen. Wer frommgläubigen Sinnes jenes schöne Land des Lichtes betrachtet, der wird erkennen: „Die Sterne des Himmels sind nicht, wie die Schollen der Erde, und kein geringer Abstand herrscht zwischen dem Glanz der Sonne und dem Dunkel dieses Erdengrundes (inter splendorem solis et caliginem soli huius).“ „Wohl erscheint auch hier manches schön, aber nur in seiner Art, und selbst dieses ist allseits mit Unschönem verbunden, wie das Gold im Schmutze oder die Perle im Kote und die Lilie unter den Dornen. Du bist ganz schön, mein Vaterland, und an dir ist kein Makel; ganz schön bist du, von dem ganz abgesehen, was in dir verborgen liegt[1].

B. Das Gedächtnis und seine übernatürliche Ausstattung in der Hoffnung.

§ 12. Das Gedächtnis in seiner Beziehung zur Hoffnung.

Die Seele trägt, wie Bernard in Anlehnung an seinen großen Lehrmeister Augustin hervorhebt, „insofern die Spur der höchsten Dreifaltigkeit an sich, als sie Gedächtnis, Vernunft und Wille besitzt“[2]. In anima tria intueor: rationem, voluntatem, memoriam et haec tria ipsam animam esse[3].

1. Die Ähnlichkeit zwischen Dreifaltigkeit und Seele begründet der hl. Augustin[4] näherhin aus der Tätigkeit der genannten drei Seelenkräfte. In der Art ihres Zusammenwirkens spiegelt sich das innergöttliche Leben der heiligen Dreifaltigkeit wieder. Die im Gedächtnis festgehaltene geistige Vorstellung ist das Quellhafte, Ursprüngliche, aus welchem das verbum mentis durch den Intellekt erzeugt wird, während der Wille das innere Einheitsband zwischen beiden ist und den geistigen Prozeß zum Abschluß bringt[5].

Bernard dagegen leitet die Analogie ab aus dem Gegenstand unserer geistigen Tätigkeiten. „Gott schuf die Seele in der Weise,

---

[1] Ebd. n. 5.

[2] De div. s. 45, n. 6, II 669; vgl. Augustin., Contr. serm. Arian. l. un. c. 16, VIII 636; De Trinit. l. 11, c. 7, n. 12, VIII 908, und l. 15, c. 23, n. 43, VIII 996.

[3] In cant. s. 11, n. 5, p. 826. In Pent. s. 1, n. 5, p. 325. De convers. ad cleric. c. 6, n. 11, I 841.

[4] Contr. serm. Arian. a. a. O.

[5] Vgl. De Trinit. l. 15, c. 23, n. 43, VIII 996.

daß sie in ihm verbleibend durch Teilnahme an ihm selig sei, von ihm abgewandt aber, wo immer sie sich hinwenden mochte, unglücklich bleibe [1].

Gott der Vater ist der persönliche Ausdruck der göttlichen Macht, wie das Personenverhältnis des Sohnes in der göttlichen Weisheit, das des Heiligen Geistes in der Liebe sich darstellt. Durch seine drei geistigen Seelenkräfte ist der Mensch befähigt und berufen, an Gott in einer das trinitarische Personenverhältnis nachbildenden Weise teilzunehmen. Durch seine Vernunft partizipiert er an der göttlichen Weisheit, durch seinen Willen an der göttlichen Liebe, durch sein Gedächtnis an Gottes Macht. Ergreift nun die „geschaffene Dreifaltigkeit", d. h. die Menschenseele, mit den genannten drei Kräften nach Maßgabe ihrer Endlichkeit die göttliche Weisheit, Liebe und Macht, so wird sie selbst voll der Weisheit, Liebe und Macht, also ein Ebenbild Gottes in viel umfassenderem Sinne als von Natur aus [2].

2. Aufgabe des Gedächtnisses ist es, die Erinnerung Gottes sinnend in sich zu tragen, betrachtend sich in ihn zu versenken und den Gottesgedanken festzuhalten als den Quellgedanken alles menschlichen Denkens, Strebens und Lebens.

In dieser Welt freilich, „wo ein Geschlecht kommt und ein anderes geht", wo alles dem ständigen Flusse unterworfen ist, „ist es der Seele noch nicht verstattet, der ständigen Gegenwart Gottes völlig froh zu sein" [3], zumal die Seele durch die Sünde „von jener höchsten und herrlichsten Dreifaltigkeit, der Macht, Weisheit und Reinheit, in eine entgegengesetzte, schimpfliche Dreifaltigkeit der Schwäche, Blindheit und Unreinheit verfallen ist" [4].

Die Folge dieses Falles für das Gedächtnis ist der Verlust der inneren Konzentration auf Gott. Dem Geschaffenen sich zuwendend, zerteilte, zersplitterte und verlor es sich derart in den

---

[1] De div. s. 45, n. 1.

[2] Ebd. Übrigens hat auch für diese Analogie Augustin bereits die Richtlinien in der Hauptsache vorgezeichnet, wenn er sagt, Abbild der Dreieinigkeit Gottes sei die „geschaffene Dreifaltigkeit" des Menschengeistes „noch nicht deswegen, weil er seiner selbst sich erinnert, sich erkennt und liebt, sondern weil er besonders sich auch dessen erinnert, der erkennen und lieben kann, von dem er erschaffen ist. Tut er dies nicht, dann mag er immerhin seiner selbst gedenken, sich erkennen und lieben, er ist töricht. Darum gedenke er seines Gottes, nach dessen Bild er gemacht ist, er erkenne und liebe ihn." De Trinit. l. 14, c. 11. n. 15, p. 958; vgl. l. 15, c. 20, n. 39, p. 994.

[3] De dil. Deo c. 3, n. 10, I 979. [4] De div. a. a. O.

Mühen, Sorgen und Nichtigkeiten der Erdendinge, daß es von der Erinnerung und Betrachtung des Ewigen völlig abgezogen wurde[1].

3. Wie wird nun das Gedächtnis geheilt und seiner ursprünglichen Bestimmung wiedergegeben? „Es kam, vom Vater gesandt, der Sohn Gottes und gab den Glauben; nach dem Sohne ward der Heilige Geist gesandt, und er gab und lehrte die Liebe. Und so entstand durch diese beiden, d. h. durch Glaube und Liebe, die Hoffnung auf Rückkehr zum Vater." Durch diese Dreifaltigkeit wird die unselige, gefallene Dreifaltigkeit zurückgeführt zur verlorenen Seligkeit. „Die Hoffnung hat das Gedächtnis emporgerichtet."[2] Indem nämlich die Hoffnung unser Sinnen und Streben dem einen, unveränderlichen, ewigen Gott wieder zuwendet, befreit sie das Gedächtnis wenigstens einigermaßen von jener Schwäche und Ohnmacht, die unserer Seele und ihren Vermögen anhaftet, solange „Gott nicht alles in allen (Seelenkräften) geworden ist". Deshalb nämlich täuscht sich unser Verstand so häufig in seinen Urteilen, deshalb wird der Wille nach allen vier Himmelsrichtungen hin und her getrieben und versinkt das Gedächtnis in vielfältige Vergeßlichkeit, weil sie noch nicht eingesammelt sind in Gott. Nicht gerne aber ist die Seele, das edle Geschöpf, dieser dreifachen Eitelkeit unterworfen; sie lebt der Hoffnung auf den, „der das Sehnen der Seele mit seinen Gütern stillt und der Vernunft sein will Fülle des Lichtes, dem Willen Reichtum des Friedens, dem Gedächtnis ständige Dauer der Ewigkeit"[3].

Die Stärke des Gedächtnisses besteht im Festhalten von Vorstellungen. Der Abfall von Gott und das Versinken des Menschengeistes in die wechselvolle Vergänglichkeit der Dinge bedingte eine Vielheit von Vorstellungen, ein Auseinandergehen ins Weite und Flüssige. „Wenn aber Gott einmal alles in allen geworden sein wird, wenn die Vernunft jenes Licht in sich aufnimmt, das nimmer erlischt, der Wille jenen Frieden findet, den nichts mehr stört", dann wird auch das Gedächtnis seine volle Stärke finden, indem es „ewiglich jener Quelle anhängt, die nimmer versiegt".

Schwach ist das Gedächtnis und erregt das Gefühl der Beängstigung durch den Gegenstand, den es seit dem Sündenfalle zur Zentrale des Denkens und Wollens gemacht hat, den Gedanken an das eigene Ich und seine Ohnmacht[4]. Auch hier erweist sich die

[1] De div. a. a. O. [2] Ebd. s. 45, n. 4. Spes erexit memoriam.
[3] In cant. s. 11, n. 5, p. 826. [4] Ebd.

Hoffnung als mächtige Stütze. Denn sie leitet den im Gefühle seiner Nichtigkeit zerschlagenen Menschen an, die eigene Schwäche mit Gottes Macht und Güte zu stützen; und indem sie so die Allmacht Gottes uns zueignet, macht sie uns gewissermaßen selbst allmächtig: Omnia possibilia sunt innitenti super eum, qui omnia potest[1].

Indes scheint die von Bernard gesetzte Beziehung zwischen Hoffnung und Gedächtnis vorherrschend außersachlichen Rücksichten entsprungen zu sein. Die nähere Erläuterung dieser Tugend wird zeigen, daß auch er eigentlich im Willen den Träger der Hoffnung erblickt.

§ 13. Die Hoffnung.

1. An das „allgemein bekannte Wort" erinnernd, daß es „gerade in den wichtigsten Glaubenspunkten" leichter sei, zu sagen, quid non sit, quam quid sit, bemerkt Bernard, es verhalte sich ganz ähnlich mit der christlichen Hoffnung. „Der menschliche Geist begreift, nachdem er soviel Elend verkostet hat, viel leichter, was er einstens nicht haben, als was er haben werde": quibus sit caritura, quam quibus perfruitura!

„Glaube und Hoffnung sind blutsverwandt. Das Zukünftige, das jener für wahr hält, schickt sich diese an, als ihr Eigentum zu betrachten." Dicit ergo fides: Parata sunt magna et inexcogitabilia bona a Deo fidelibus suis. Dicit spes: Mihi illa servantur[2]. Darum definiert der hl. Paulus mit Recht den Glauben als den festen Grund der zu hoffenden Dinge (Hebr 11, 1). „Denn was man nicht glaubt, kann man so wenig hoffen, als man malen kann ins Leere." [3]

a) Glaube und Hoffnung treffen sich mithin in ihrem höchsten und letzten Objekte: beide haben Gott zum Gegenstand, aber der Glaube als die höchste Wahrheit und Quelle aller Wahrheit;

---

[1] In cant. s. 85, n. 5, p. 1190.

[2] In ps. 90, s. 10, n. 1, II 221. Quod illa (sc. fides) futurum credit, haec sibi incipiat sperare futurum etc.; vgl. Augustin., Enchiridion n. 2, c. 8, VI 198. Cum ergo bona nobis futura esse creduntur, nihil aliud, quam sperantur; vgl. De civ. Dei l. 13, c. 4, VII 328.

[3] Merito proinde Apostolus fidem sperandarum substantiam rerum esse definit (Hebr 11, 1): quod videlicet non credita nemo sperare, non plus quam super inane pingere possit (ebd.). Vgl. Augustin., Enchiridion n. 2, c. 7, p. 197. Quid autem sperari potest, quod non creditur?

die Hoffnung dagegen als unser höchstes, zukünftiges Gut und die Quelle alles Guten.

b) In diesem Sinne deutet der Heilige das Psalmwort: „Du, o Herr, bist meine Hoffnung“ (Ps 90, 9), womit gesagt sein wolle, daß wir nicht bloß auf Gott, sondern daß wir ihn selbst hoffen, mit andern Worten, daß Gott ebenso der Gegenstand als das Motiv, sowohl Material- als Formalobjekt der christlichen Hoffnung sei. Nur diese vollere Deutung gebe den Sinn des Psalmwortes erschöpfend wieder. Denn viel angemessener nennen wir das unsere Hoffnung, quod speramus, quam in quo speramus. „Mancher strebt von Gott beliebige geistliche oder zeitliche Güter zu erlangen; die wahre Liebe dürstet nach dem Höchsten und ruft mit der ganzen Glut ihrer Sehnsucht: ‚Was habe ich denn im Himmel? Und was soll ich suchen auf Erden? — Gott meines Herzens und mein Anteil ist Gott ewiglich‘ (Ps 72, 25). Die Zahl derer, die auf Gott hoffen, ist nicht gering, wohl aber ist es ein Zeichen ganz einziger Reinheit, einziger Gnade und einziger Vollkommenheit, nicht bloß nichts zu hoffen außer von Gott, sondern auch nichts zu suchen als ihn.“ [1]

Außer Gott, dem eigentlichen und primären Gsgenstand der Hoffnung, können, wie Bernard oben andeutet, auch andere, geschaffene, geistliche und zeitliche Güter von Gott erhofft werden, aber nur mit Unterordnung unter Gott und Beziehung auf ihn.

2. Der Zielpunkt unserer Hoffnung ist also etwas so Erhabenes und Schönes, „daß kein Menschengeist es hienieden völlig erfassen kann und höchstens jene einen schwachen Begriff davon erhalten, welchen Gott, wie dem hl. Paulus, geoffenbart hat, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz je gedrungen ist (1 Kor 2, 9) [2]; insofern Gott aber Gegenstand der Hoffnung ist, haften ihm, wenn wir so sagen dürfen, zwei Unvollkommenheiten an.

a) Es handelt sich in der Hoffnung um ein zukünftiges, kein gegenwärtiges Gut: Quod illa (sc. fides) futurum credit, haec

[1] Sunt forte autem nonnulli, qui a Domino obtinere temporalia seu spiritualia quaelibet concupiscunt: sed perfecta caritas solum sitit, quod summum est, tota desiderii vehementia clamans: quid enim mihi est in coelo . . . quod singularis sit puritatis, singularis gratiae, singularis perfectionis, non modo nil sperare nisi a Deo, sed nil quaerere nisi eum. Quod si bonus illis, quanto magis isti? In ps. 90 s. 10, n. 1. Vgl. Augustin., In ps. 39, n. 7, IV 331.

[2] In ps. 90 s. 10, n. 1.

(sc. spes) sibi incipit sperare futurum: um ein Gut also, das wie aus weiter Ferne zu uns herüberwinkt[1]: noch darf die hoffende Seele den Herrn in seiner Herrlichkeit nicht berühren, sowenig wie Magdalena (Jo 20, 17), oder ihm eine Hütte bauen, wie Petrus (Mt 17, 4)[2]; wohl aber, wie beide, danach verlangen; und dieses Verlangen der Seele nach dem künftigen Besitze ihres höchsten Gutes bildet den einen subjektiven Faktor der Hoffnung. „Sie kennt die Ratschlüsse des Himmels . . ., darum verlangt sie über den Bergen Bethels, nämlich über allen Gewalten und Herrschaften, über Engel und Erzengel, über Cherubim und Seraphim (denn es gibt keine andern Berge in Bethel, d. h. im Hause Gottes), ja zur Rechten des Vaters, da, wo der Vater nicht mehr größer ist als er, zur Rechten des Allerhöchsten sucht sie den Gleichhöchsten zu umfassen.“ [3]

b) Sodann ist der Gegenstand der christlichen Hoffnung ein schwer zu erreichendes, ja für rein natürliche Kräfte absolut unerreichbares Gut. Nur wenn Gott sich zum Geschöpfe herabläßt und ihm zu sich emporhilft, kann es hoffen, seinen Gott als Eigentum zu erringen und ihn ewig zu besitzen. Gott ist, wie der Gegenstand, so auch das einzige Motiv der Hoffnung.

Gott zu erhoffen wird nur der wagen, der ihn und seine Vollkommenheiten kennt. „Wie, wenn du Gott nicht kennst? Kann denn eine Hoffnung bestehen zugleich mit Unkenntnis Gottes?“ Die Gotterkenntnis also ist notwendig zur Hoffnung; sie bildet nach Bernard den einen Fuß, auf dem sie feststeht; der andere ist die Selbsterkenntnis. Noveris te, ut Deum timeas! Fehlt die Selbsterkenntnis, die Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit und Ohnmacht, so betrügt sich der Mensch und ist betrogen. Denn er hält sich für besser, als er vor Gott und in Wahrheit ist, und gelangt zu selbstgefälliger Vermessenheit. „Wie aber aus der Unkenntnis deiner selbst der Hochmut, so kommt aus der Unkenntnis Gottes die Verzweiflung — die Fülle aller Bosheit.“ [4] Sind hingegen Gottes- und Selbstkenntnis in schönem Bunde vereint, so läßt diese letztere uns nicht versinken, weil die erstere uns Gewißheit ins Herz senkt. Durch sie nämlich gibt der Heilige Geist Zeugnis unserem Geiste, daß wir Kinder

---

[1] In fest. S. Martini s. 1, n. 5; vgl. Anselm., Meditat. 9, p. 220. O Salvator meus et Deus meus! veniat, veniat, oro, tempus, ut quod nunc credo, revelatis tandem oculis aspiciam; quod nunc spero et a longe saluto, apprehendam.

[2] In ps. 90 s. 9, n. 9. [3] Ebd.

[4] In cant. s. 37, n. 6, p. 973.

Gottes sind[1]. „Darum spreche ein jeder in heiliger Furcht: ‚Ich muß hinabsteigen zur Pforte der Hölle': auf daß er wieder aufatme einzig in Gottes Barmherzigkeit. Das ist das wahre Vertrauen des Menschen, der aus sich selbst hinfällig ist, daß er sich stütze auf den Herrn." Und dieses demütige Vertrauen wird nicht zu Schanden nach dem Zeugnis des Propheten, „daß der Herr Wohlgefallen hat an denen, die ihn fürchten und auf seine Barmherzigkeit hoffen"[2].

c) Gott also ist der einzige Beweggrund unserer Hoffnung. Im Gedanken an ihn und seine Vollkommenheiten erwacht in unserem Herzen jenes felsenfeste Vertrauen — das zweite subjektive Moment der Hoffnung —, das durch keine Schwierigkeit irre und wankend wird. Was sollte die Seele auch fürchten? Satan, Welt und Fleisch, diese feindlichen Mächte, gegen welche sie ihr künftiges Erbe erkämpfen muß, stehen ja „unter dem Himmel", unter der Gewalt dessen, der sich der hoffenden Seele als „Erhalter und Schützer" zur Seite stellt[3]. „Was immer zu leisten, was immer zu meiden, was immer zu leiden, was immer zu erstreiten ist, du, o Herr, bist meine Hoffnung! Das ist mir aller Verheißungen Urquell, das aller Erwartungen Grundlage. Mag ein anderer seine Verdienste vorschützen, mag er prahlen, er trage des Tages Last und Hitze, mag er vorbringen, er faste zweimal in der Woche, und schließlich sich rühmen, er sei nicht wie die übrigen Menschen: mir ist es gut, Gott anzuhängen, auf den Herrn, meinen Gott, meine Hoffnung zu setzen (Ps 72, 28). . . . Selbst das zum Leben Nötige hoffe ich nicht, außer von dir, im Vertrauen auf dein Wort, in welchem ich alles von mir geworfen habe: ‚Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles andere wird euch zugegeben werden' (Mt 6, 33). Denn der Arme ist dir hinterlassen und der Waise wirst du Helfer sein (Ps 10, 14). Wird mir Lohn verheißen, durch dich hoffe ich ihn zu erlangen; erheben sich Schlachten wider mich, wütet die Welt, brüllt der Böse, gelüstet das Fleisch wider den Geist, auf dich werde ich hoffen. Brüder, das heißt weise sein, heißt aus dem Glauben leben, und kein anderer kann in Wahrheit sagen: Du, o Herr, bist meine Hoffnung, außer wer vom Heiligen Geiste überredet . . . alle seine Sorge auf den Herrn wirft in der Über-

[1] Ideo illa non confundit, quia ista infundit certitudinem etc. In cant. s. 37, n. 5.

[2] In Annunt. B. M. V. s. 1, n. 3, II 394.

[3] Vgl. In ps. 90 s. 1, n. 3.

[4] Ebd. s. 9, n. 5 und 6; vgl. s. 15, n. 3, p. 245.

zeugung, daß er von ihm muß unterhalten werden. . . . Warum zögern wir denn, alle armseligen, eiteln, trügerischen Hoffnungen abzuwerfen und nur dieser einen so wohlbegründeten, so vollkommenen, so seligen Hoffnung mit der ganzen Innigkeit unserer Seele, mit der ganzen Glut unseres Herzens anzuhängen?"

3. „Drei Dinge sind es, die mein Herz derart stärken und befestigen, daß keine Armut an Verdiensten, kein Gedanke an meine Nichtigkeit, keine Erwägung der himmlischen Herrlichkeit von der Höhe der Hoffnung mich hinabstürzen kann, in der ich festgewurzelt bin." Und welches sind diese drei besondern Beweggründe der Hoffnung? Caritas adoptionis, veritas promissionis, potestas redditionis; Gottes Liebe, Gottes Wahrhaftigkeit bzw. Treue und Gottes Allmacht, das sind die drei unerschütterlichen Säulen, auf denen Bernard seine Hoffnung ruhen läßt. „Mag auch mein törichter Sinn murren und klagen: wer bist du, und wie groß ist jene Herrlichkeit, und welches sind deine Verdienste, mit denen du sie erlangen zu können hoffst? ich weiß, wem ich geglaubt habe, und ich bin sicher, daß er in übergroßer Liebe mich als Kind angenommen, daß er wahrhaft in seiner Verheißung und mächtig ist in der Ausführung. Denn er kann, was er will." [1] Der Mangel an Vertrauen auf Gott erscheint ihm als Torheit (insania), gleich als „könnte die Weisheit sich täuschen, die Wahrhaftigkeit trügen, als wollte die Liebe nicht geben, was sie anbietet, oder als vermöchte die Allmacht nicht zugeben, was sie verspricht" [2].

a) „Wer steht und nicht fallen will, darf nicht auf sich selbst bauen. Weder aufstehen zum Guten, noch feststehen im Guten können wir ohne den Sohn Gottes. . . . Wessen Hand uns aufrichtet, eben dessen Kraft muß uns auch halten." [3] Reicht er uns aber seinen allmächtigen Arm als Stütze, dann werden wir selbst gewissermaßen allmächtig, und alles, selbst das Höchste, wird uns erreichbar. Quidni omnia possibilia sint innitenti super eum, qui omnia potest? Quantae fiduciae vox: Omnia possum in eo, qui me confortat (Phil 4, 13). Nil omnipotentiam Verbi clariorem reddit, quam quod omnipotentes facit omnes, qui in se sperant. Denique omnia possibilia sunt credenti (Mc 9, 22). Annon omnipotens, cui omnia possibilia sunt? Ita animus, si non praesumat de se, sed si confitetur de Verbo poterit utique dominari sui, ut non dominetur

---

[1] In Dom. V, p. Pent. s. 3, n. 6, II 344. [2] De div. s. 41, n. 2, p. 737.
[3] In cant. s. 85, n. 6, p. 1190.

ei omnis iniustitia. Ita inquam innixum Verbo et indutum virtute ex alto nulla vis, nulla fraus, nulla iam illecebra poterit vel stantem deicere, vel subicere dominantem[1].

b) Diese seine Allmacht stellt Gott zufolge seiner barmherzigen Liebe bereitwilligst in den Dienst des Menschen.

Zwar ist kein Geschöpf von seiner Liebe ausgeschlossen. Alle Wesen ohne Ausnahme bekennen von Gott: Creator meus es tu. Alle Lebewesen sprechen: Pastor meus es tu. Der Mensch darf noch einen Schritt weitergehen im Bekenntnis der Güte Gottes und sagen: Redemptor meus es tu. Und nimmt die treue Seele einst Wohnung im Schutze des Allerhöchsten, um in ihm zu ruhen, dann darf sie voll Zuversicht bekennen: Susceptor meus es tu.

Gott ist gut gegen alle Menschen und erweist sich als ihr Guttäter in der Schöpfung, Erlösung und in andern gemeinsamen Wohltaten. „Aber in Gefahren und Versuchungen haben die einzelnen Auserwählten ihn gewissermaßen als ihren Gott für sich besonders. Denn so steht er bereit, die Fallenden aufzunehmen, die Fliehenden zu retten, daß es scheinen möchte, als habe er, um dem einen sich zu widmen, alle übrigen verlassen.“[2] Das glaubhafteste Zeugnis aber seiner Liebe ist die Hingabe des Sohnes Gottes für unser Heil. „Eine größere Liebe hat niemand, als daß jemand sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Jo 15, 13)[3]. Die liebevolle Fürsorge für jede einzelne Seele, der Opfertod Christi und die Zuwendung seiner Früchte zielen ja schließlich auf die endliche Beseligung des Menschen ab und sind demnach ebensoviele Zeugnisse, daß Gott, der die Gnade und damit den Anfang gegeben, auch das Werk unseres Heiles in der ewigen Glorie vollenden wird. Denn derselbe Gott, den die Kirche als Pater potentis gratiae preist, ist auch Pater perennis gloriae[4].

c) Endlich ist „unsere Erwartung nicht eitel, noch schwankend unsere Hoffnung, weil sie auf den Verheißungen der ewigen Wahrheit ruht“[5].

Diese Verheißungen aber umfassen: die Vergebung der Sünden, die Gnade und das ewige Leben[6], und eine dreifache Hoffnung entspricht ihnen: die spes veniae, spes gratiae und spes gloriae[7]. Die

---

[1] Ebd. n. 5. [2] In ps. 90 s. 2, n. 2, p. 189.

[3] Ebd. s. 9, n. 6, p. 219.

[4] Ebd. s. 7, n. 1, p. 201; vgl. Hymnus feria II, ad Laudes.

[5] In ps. 90 a. a. O. [6] Vgl. ebd. s. 9, n. 6. [7] De div. s. 45, n. 5.

genannten drei göttlichen Vollkommenheiten aber sind uns die Bürgschaft, daß wir diese drei höchsten Güter unserer Seele erlangen.

Gottes Güte und Liebe verbürgt uns die Vergebung unserer Sünden. „Es gibt keine Verzeihung der Sünden außer durch Gottes gnädige Erbarmung. . . . Denn wer kann den rein machen, der von unreinem Samen empfangen ist, außer er, der einzig rein ist (Job 14, 4). Was geschehen ist, kann ja nicht ungeschehen gemacht werden: Ipso tamen non imputante erit, quasi non fuerit.“ [1]

Gottes Allmacht belebt unsere Hoffnung auf den mächtigen Gnadenbeistand Gottes zu einem gottgefälligen Leben und verdienstlichen Werken. „Es ist gewiß, daß alles seinem Ursprunge zustrebt, soweit an ihm liegt, und stets nach dieser Seite hinneigt. Darum ist es feststehende Tatsache, daß auch wir, da wir aus nichts erschaffen sind, uns selbst überlassen der Sünde, welche das Nichts ist, zuneigen.“ Ebendeshalb ist zweifellos sicher, daß kein Mensch irgendwie ein gutes Werk zu vollbringen vermag, es sei denn, Gott befähige ihn dazu [2]. Daß er diese Befähigung uns zu geben im stande ist, das verbürgt uns der Glaube an Gottes Allmacht, wie sie an seinen großen Wunderwerken zu Tage tritt. Qui talia potest, et omnia potest.

Gottes Treue endlich sichert uns den Besitz des verheißenen ewigen Lebens. „Keine guten Werke nämlich können uns das ewige Leben verdienen. . . . Die Leiden des gegenwärtigen Lebens sind mit den künftigen Herrlichkeiten nicht zu vergleichen, auch wenn einer sie alle insgesamt zu erdulden hätte. Denn die Verdienste des Menschen sind nicht so, daß um ihretwillen das ewige Leben auf Grund strengen Rechtes geschuldet würde, so daß Gott ein Unrecht beginge, falls er sie nicht gäbe. Denn davon ganz abgesehen, daß all unsere Verdienste Gaben Gottes sind, und daß demnach der Mensch um ihretwillen mehr Schuldner Gottes ist als umgekehrt: was sind denn alle Verdienste im Vergleiche zu solcher Herrlichkeit? [3] Wir hoffen sie aber gleichwohl, weil Gott, die untrügliche Wahrheit, sie verheißen hat. „Wer hat je auf den Herrn gehofft und ist zu Schanden geworden? Leichter ist es, daß Himmel und Erde vergehen, als daß das Wort Gottes zu nichte wird.“ [4] So

[1] In Annunt. B. M. V. s. 1, n. 1, II 383. [2] Ebd.

[3] Ebd. n. 1 und 2, verglichen mit De div. s. 45, n. 5.

[4] In ps. 90 s. 9, n. 6; vgl. s. 15, n. 5, p. 246; vgl. auch Anselm., Meditat. 18, ed. Maur., p. 236. Quis enim in te speravit et derelictus est: non est auditum a saeculo.

verweist also der übernatürliche Charakter jener drei Güter, welche den Gegenstand der christlichen Hoffnung bilden, auf Gottes Güte, Allmacht und Treue als einzigen Weg, um in ihren Besitz zu gelangen.

d) Wir dürfen aber diese dreifache Gabe um so zuversichtlicher von Gott erwarten, weil das, was wir hoffen, uns durch Christus unsern Herrn verdient und an ihm bereits in Erfüllung gegangen ist. Corpus sumus, sagt Augustin[1], illius corporis, in quo iam perfectum est, quod speramus. Die drei Hauptstufen des gottmenschlichen Lebens Jesu auf Erden: sein Leiden, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt sind Verdienst und Symbol dieser dreifachen Güter zugleich. „Die Stimme seines kostbaren Blutes ruft in den Herzen der Auserwählten stärker um Vergebung der Sünden, als Abels Blut um Rache rief. Denn er ist hingegeben worden wegen unserer Sünden; und zweifelsohne ist sein Tod mächtiger und wirksamer zum Heile als unsere Sünden zum Verderben.“ Seine Auferstehung aber ist ein argumentum efficax der Gnadenvermittlung; denn „er ist auferstanden wegen unserer Rechtfertigung“ (Röm 4, 25). Und unsere dereinstige Beseligung wird versinnbildet und verbürgt durch Christi Himmelfahrt: „Er ist aufgestiegen wegen unserer Verherrlichung.“ Christus, unser Haupt, sollte uns also nicht bloß verdienen, an ihm sollte sich auch zur Stütze unserer Hoffnung erstmals erfüllen, was Gott allen Gliedern seines Leibes verheißen hat.

4. Der Glaube an Gottes Allmacht, Güte und Treue bildet wohl die Grundlage, keineswegs aber die formale Ursache unserer Hoffnung. Damit auf dieser Glaubensgrundlage die theologische Tugend der Hoffnung erstehe, deren Akte vom Intellekt wohl angeregt oder befohlen, vom Willen aber vollzogen werden, ist ein übernatürlicher Gnadeneinfluß auf den Willen notwendig. Das gerade ist ja das eigentümliche der theologischen Tugenden, daß sie Gott nicht bloß zum Gegenstand und Beweggrund, sondern auch zum ausschließlichen Urheber haben. Er ist es, der die christliche Hoffnung durch seine Gnade in uns hervorruft[2].

---

[1] Sermo 157, c. 3, n. 3, V 759.

[2] Vgl. In fest. Annunt a. a. O. n. 4; Augustin., Sermo 157 (in Rom. 8, 24), n. 6, V 760. Ideo ergo Deus homo factus, mori, resurgere voluit, ut et quod futurum esset homini, in hominis carne ostenderetur; vergleiche ferner die ausführliche Darlegung des Gedankens: Spes nobis in Christo est, quia in illo iam completum est, quod nobis promissum speramus in seiner Schrift: Contra Faustum l. 9, c. 8, VIII 224 f.

In diesem Sinne sind Bernards Worte wohl zu deuten, die gläubige Erinnerung an die mehrerwähnten göttlichen Vollkommenheiten erwirke nur ein initium quoddam der Hoffnung; die vollendete, wahre Hoffnung beruhe auf dem Einfluß der Gnade, oder wie er es nennt, auf dem inneren „Zeugnis des Heiligen Geistes“ [1]. Darum kann niemand aus voller Überzeugung sprechen: „Du, o Herr, bist meine Hoffnung, außer wen der Heilige Geist innerlich überredet hat, gemäß der Mahnung des Propheten, all seine Sorge auf den Herrn zu werfen im Bewußtsein, daß er von ihm müsse erhalten werden“ (Ps 54, 23) [2].

Worin besteht nun aber dieses Zeugnis des Heiligen Geistes, das unsere Hoffnung besiegelt und, wie Bernard nicht ansteht zu behaupten, ihr eine Art von Heilsgewißheit verleiht? In der Liebe, welche der Heilige Geist unserer Seele einflößt und welche uns berechtigt, uns der Sündenvergebung, Rechtfertigung und des künftigen seligen Erbes versichert zu halten. „Unsere Hoffnung“, bekennt der Heilige mit dem Völkerapostel, „macht nicht zu Schanden: denn die Liebe ist in unser Herz gegossen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist (Röm 5, 5)“. „Darum macht jene (die Hoffnung) nicht zu Schanden, weil diese (die Liebe) Gewißheit einflößt (quia ista infundit certitudinem); durch sie nämlich gibt der Heilige Geist Zeugnis unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind (Röm 8, 16).“ [3] Darum also und nur solange darf die Seele der Gnade Gottes und ihrer künftigen Herrlichkeit versichert sein, als sie sich im Besitze der Gottesliebe weiß [4].

5. „Die Heilsgewißheit“, von welcher Bernard im Zusammenhang mit Hoffnung und Liebe redet, „hat mit der ‚Heilsgewißheit‘ Luthers ebensowenig gemein, wie die Bernardinische Rechtfertigungslehre mit der Lutherischen. Luthers Heilsgewißheit ist das Hauptmoment, die Seele im Rechtfertigungsprozesse selbst: gerechtfertigt ist, wer seines Heiles in Christo gewiß ist; die Gerechtigkeit dauert also solange und so gewiß fort, als der Fiduzialglaube währt, und niemand, der seines Heiles nicht gewiß ist, kann als gerechtfertigt angesehen werden. Ist ja

[1] In Annunt. B. M. V. s. 1, n. 3, p. 383 f.

[2] In ps. 90 s. 9, n. 6.

[3] In cant. s. 37, n. 5.

[4] Vgl. Augustin., Enchiridion n. 31, c. 117. Cum quaeritur, utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur, quid credat, aut speret, sed quid amet. Nam qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat: qui vero non amat, inaniter credit, etiamsi sint vera, quae credit, inaniter sperat, etiamsi ad veram felicitatem doceantur pertinere quae sperat: nisi et hoc credat et speret, quod sibi petenti donari possit ut amet.

das Gefühl der Heilsungewißheit als Zerstörung des rechtfertigenden Glaubens die einzige Todsünde nach der Lehre Luthers.“ [1]

Nach Bernard hat das Vertrauen keine Rechtfertigungskraft. Alle Rechtfertigung stammt, wie gezeigt, aus der Gottesliebe. Ohne „das Zeugnis des Heiligen Geistes“, d. h. ohne die Liebe auf Gnade und ewiges Leben vertrauensvoll hoffen, ist nicht rechtfertigend, sondern frevelhaft und Sünde. Denn solches Vertrauen ist ihm das falsche positive Extrem — Vermessenheit — zum negativen Extrem der Verzweiflung. Beide weist er gleich bestimmt von sich und beweist damit seine entschieden ablehnende Haltung zur Heilsgewißheit Luthers, wenn er schreibt: Et recordatio solius iudicii in barathrum desperationis praecipitat, et misericordiae fallax assentatio pessimam generat securitatem [2]. Die absolute, einzig auf Gottes Barmherzigkeit schauende und darum ihrer Sache ein für allemal sichere „Heilsgewißheit“ Luthers ist fallax assentatio misericordiae, pessima securitas, und Bernard lehnt sie mit der Begründung ab, daß es eine absolute Gewißheit überhaupt nicht gebe [3], solange der Mensch auf Erden wandelt, sondern nur eine bedingte und relative Gewißheit, welche nicht jegliche Unsicherheit und Furcht und namentlich nicht für immer ausschließt.

Die Hoffnung steht vielmehr in der Mitte zwischen Sicherheit und Furcht und sie schließt beide, aber eben weil beide, jede nur gemäßigt in sich. Zwei Faktoren nämlich wirken zum Heilswerk zusammen: Gott und die Seele. So sehr nun Gottes Güte und Barmherzigkeit absolut betrachtet den Menschen hinsichtlich seines Heiles sichern könnte, da er ja will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, so muß doch diese Gewißheit sofort sich mäßigen bei Mitberechnung der menschlichen Sündhaftigkeit, Schwäche und Unbeständigkeit. Sie stimmen die absolute Gewißheit zu einer bedingten — falls nämlich der Mensch tut, was an ihm ist —, die absolute Güte und Erbarmung Gottes herab zu einer an seiner Gerechtigkeit gemessenen und darum in ihrem letzten Vollzuge ungewissen. Darum sagt Bernard: man müsse beides zugleich in Betracht ziehen: Gottes Gerechtigkeit, die zur Furcht bewegt und darum die Heilsgewißheit mäßigt, und Gottes Barmherzigkeit, welche zum Vertrauen anregt und demnach die Furcht beschwichtigt [4]. Je mehr jedoch der Mensch von der Liebe und Güte Gottes innerlich durchdrungen selbst von Liebe zu Gott entzündet und durchglüht ist, desto mehr wird die Furcht gemäßigt bzw. umgebildet, wie sich später zeigen wird. Das Vertrauen wächst, die Furcht geht zurück bzw. wird verwandelt durch die Liebe, so daß der Mensch auf der höchsten Stufe irdischer Liebe in der mystischen Einigung tatsächlich eine Art von wirklicher Heilsgewißheit erlangt, die in der Mystik eingehender zur Sprache kommen wird [5]. Es leuchtet ein, daß auch dieses lebhafte „innere Zeugnis des Heiligen

---

[1] Vgl. Möhler 191 ff, Denifle I 699 f und Trident. Sess. VI de iustif. can. 13; vgl. auch can. 9 12 15 27.

[2] In cant. s. 6, n. 8, p. 806.

[3] Interim glorietur in spe, nondum tamen in securitate. Quam miserandi, qui ad tam iucundum iustorum consilium nullum adhuc tenent suae vocationis testimonium. Ep. 107, n. 10, I 247.

[4] Vgl. In cant. s. 6, n. 8, p. 806; vgl. ebd. s. 51, n. 10, p. 1029.

[5] Hier sei nur bemerkt, daß die Seele in diesem Zustande sich von Gott geliebt weiß und fühlt und ihm mit Gegenliebe zu vergelten sucht. Beides empfängt

Geistes" nur eine teilweise und vor allem nur momentane Gewißheit gibt [1], welche die Seele nach Ablauf des inneren Erlebnisses keineswegs der Notwendigkeit enthebt, ihr Heil zu wirken in Furcht und Zittern, da der Abgrund der Gerichte Gottes hinsichtlich des Heilsplanes nach wie vor unerforschlich bleibt [2].

Somit hält Bernards Lehre von der Heilssicherheit die richtige Mitte zwischen zwei falschen Extremen: Est locus inter timorem et securitatem, tamquam inter laevam et dexteram media, videlicet spes, in qua conscientia molli nimirum supposito caritatis stratu suavissime requiescit [3]. Und damit findet sie sich im Einklang mit der Lehre der Väter vor ihm [4] wie mit der Entscheidung der Kirche auf dem Tridentinum [5].

Die von der Liebe gemilderte und geläuterte Furcht ist mit der Hoffnung nicht bloß nicht unvereinbar; sie ist geradezu „ein starker und wirksamer Grund der Hoffnung" (firmissima et efficax materia spei), weil sie ein Sporn zur Übung guter Werke ist. Cum hoc timore spes habet meritum, cum hoc metu fructuose speratur. Im Besitze dieser heilsamen Furcht sagt sich die Seele: „Wenn selbst so große Heilige den alles erforschenden Richter gefürchtet, wie vielmehr müssen wir zittern bei der Erinnerung an jene Prüfung! O wenn es mir zuteil würde, sicher sein zu können, daß in uns allen nichts sich findet, was jenes Auge verletzt, das allein vollkommen kennt, was im Menschen ist!" Aber sie bleibt bei diesem frommen Wunsche nicht stehen. Provideamus, so spricht sie voll heiligen Eifers, provideamus bona coram hominibus, coram angelis, coram Deo. Contendamus placere omnibus per omnia, sed maxime ei, qui maximus est super omnia [6]. Mit Recht nennt Bernard die keusche Furcht maximum quoddam donum Dei [7]; sie ist ein ständiger Antrieb zum Guten.

6. „Drei Klassen von Menschen sündigen gegen die Hoffnung": das genus non sperantium, das der desperantium und das der frustra sperantium [8].

a) Die erste Sünde gegen die Hoffnung, die sich mehr gegen den Affekt des Verlangens richtet, besteht im Mangel jedes höheren

---

sie vom Heiligen Geiste und erblickt darin ein Unterpfand ihres künftigen Heiles. Es wird ihr gegeben, praesentire aliquid de sua ipsius futura beatitudine, quemadmodum ab aeterno latuit in praedestinante, planius appariturum in beatificante. Ep. 107, n. 10, p. 247; vgl. n. 9.

[1] Ep. 107, n. 10, p. 247.

[2] Vgl. In ps. 90 s. 15, n. 4.

[3] In cant. s. 51, n. 10.

[4] Vgl. Augustin., Annotat. in Ioann. c. 39, v. 23, III [1] 676. Nisi enim gaudium spei nostrae cum tremore damnationis esset, in nobis negligens esset ipsa securitas et superba praesumptio. Der hl. Gregor bezeichnet Hoffnung und Furcht als oberen und unteren Mühlstein, die notwendig verbunden sein müssen, um zu nützen. Moral. l. 33, c. 12, n. 24: Migne, Patr. lat. LXXVI 687; vgl. c. 20, n. 37, p. 697. Ebenso Anselm., Exhort. in cont. temp. p. 191. Nulla te res de peccato securum faciat, incessanter in corde tuo spes et formido consistant. Sic spera misericordiam, ut metuas iustitiam; sic te spes indulgentiae erigat, ut metus gehennae semper affligat.

[5] Vgl. Sess. VI, c. 9.

[6] In ps. 90 s. 15, n. 4.

[7] Ebd.

[8] Ebd. s. 1, n. 1, p. 186.

Strebens. Wenn der Mensch „nur das Zeitliche sucht, so glaubt er Gottes und seiner Hilfe entraten zu können". „Er vertraut auf seine eigene Kraft und die Menge seines Reichtums, statt auf Gott." — Zu dieser Klasse zählen auch jene, welche zwar mit Gottes Gnade einen leisen Anfang machen zum Guten, alsdann aber „so handeln, als wollten sie sagen: Wozu ihm noch weiter dienen? Wir haben ja schon, was er uns geben will. O wenn du wüßtest, wie wenig das ist, was du hast, und wie rasch du selbst dieses wenige verlieren wirst, wenn jener es nicht erhält, der es gegeben hat! Diese zwei Gedanken sind es, die uns zum Eifer anspornen und Gott unterwürfig machen sollen, so daß wir nicht zu jenen gehören, die im Schutze Gottes nicht wohnen, weil sie glauben, es sei unnötig für sie."[1] Hofft der Mensch nur für dieses Leben und betrachtet er diese Welt als seine Heimstätte, statt im Schutze Gottes zu wohnen, so wohnt er in einem Hause, das, kaum begonnen, zur Ruine wird und sein ganzes Leben zur Ruine macht: Nonne vita praesens fragilis est et incerta? Simile ergo necesse est, quidquid fundatur in ipsa. Quis enim super fragile fundamentum stabile credat aedificium?[2]

b) Während diese erste Klasse in ihren zeitlichen oder geistlichen Verdiensten sich heimisch fühlt — habitat in suis meritis —, wohnen andere in einem peinlich „engen Hause", wie in einem Gefängnis — habitant in poenis —; sie quälen sich ab Tag und Nacht und werden selbst von jenen Qualen gepeinigt, die sie noch nicht fühlen; „als ob nicht jeder Tag genug hätte an seiner Plage; ja sie lassen sich niederdrücken von Peinen, die sie vielleicht niemals erfahren werden. Welche Qualen, welche Hölle ließe sich ersinnen, die unerträglicher wäre!"[3] — In diese Lage gerät der Mensch, wenn er „nur an seine eigene Ohnmacht denkt"; und wenn er „über seine Schwachheit nie hinausschaut", sondern in seinem verderblichen und verdorbenen Fleische stecken bleibt, statt sich zu Gott zu erheben und in seinem Schutz zu wohnen[4]. Mit der Hoffnung gibt die Seele ihren besten Teil auf Erden preis: die göttliche Barmherzigkeit. Sola nimirum spes apud te miserationis obtinet locum; nec oleum misericordiae, nisi in vase fiduciae ponis[5].

---

[1] Ebd. [2] Ebd. n. 3. [3] Ebd. [4] Ebd. n. 1.

[5] In Annunt. B. M. V. s. 3, n. 3, p. 394; vgl. Anselm., Orat. 72, p. 300. A quo speratur, si a Deo desperatur.

c) „Endlich gibt es solche, welche auf den Herrn hoffen, aber vergebens, weil sie sich mit seiner Barmherzigkeit derart einschläfern, daß sie nicht lassen von ihren Sünden“ — habitant in suis vitiis[1]. — „Eine solche Hoffnung macht zu Schanden, weil ihr die Liebe fehlt.“[2] Eine Hoffnung, bei welcher man weitersündigt, kann nur Fluch eintragen: sie verdient nicht den Namen Hoffnung, sie ist eine Art von Stumpfsinn und verderbliche Heuchelei. „Das Vertrauen ist ein Trost. Der aber bedarf keines Trostes, der im stande ist, sich zu freuen, wenn er gesündigt hat, und zu jubeln in verhängnisvoller Lage.“[3] „Wer dagegen nichts zu erlangen strebt als Gottes Hilfe, nichts anderes zu verlieren fürchtet als Gottes Hilfe, der wohnt wahrhaft in adiutorio altissimi. Selig fürwahr, wer so in der Hut des Allerhöchsten wohnt: denn er verbleibt im Schutze des Himmels. Quid ei nocere poterit eorum, quae sub coelo sunt, quem Deus coeli protegere et conservare voluerit? Porro sub coelo sunt aereae potestates, sub coelo praesens saeculum nequam, et caro adversus spiritum concupiscens[4].

7. Die Hoffnung ist für den Erdenpilger eine Quelle reichen Segens und himmlischen Trostes.

a) Sie gibt dem Menschenleben ein klares Ziel, bestimmte Richtung und festen Halt; denn sie richtet unsern Blick auf die Ewigkeit, wo unser Schifflein landen muß, und zeigt uns Gott als unser ewiges Reiseziel. Dieses Ziel, dessen sind wir sicher, werden wir nicht verfehlen, solange wir selbst nicht auf Abwege wollen oder schlafen und erschlaffen. Denn wir fuhren ja unter dem Schutze des Allerhöchsten, der unser Lebensschifflein abfahren hieß vom Ufer der ewigen Vorherbestimmung, um es sicher zu geleiten an das Gestade der ewigen Herrlichkeit.

---

[1] In ps. 90 s. 1, n. 3.

[2] Über den notwendigen Zusammenhang von Hoffnung und Liebe vgl. Augustin., Enchiridion n. 2, c. 8, VI 198 und oben S. 160 A. 4.

[3] In Annunt. B. M. V. s. 3, n. 3. Sed est infidelis fiducia, solius utique maledictionis capax, cum videlicet in spe peccamus. Quamquam nec fiducia illa dicenda sit, sed insensibilitas quaedam et dissimulatio perniciosa. Quae enim fiducia ei, qui periculum non attendit? Aut quod ibi timoris remedium, ubi nec timor sentitur, nec materia ipsa timoris? Fiducia solatium est; nec eget ille solatio, qui laetatur, cum male fecerit et in pessimis rebus magis exultat. Vgl. hierzu auch Augustin., Serm. 158, c. 6, n. 6, V 763. Quae spes est, nisi de aliqua conscientiae bonitate; Augustins und Bernards Worte enthalten eine entschiedene Verurteilung der Lutherischen Rechtfertigungslehre.

[4] In ps. 90 s. 1, n. 3; vgl. Augustin., In ps. 26, n. 3, IV 119.

Die Fahrt ist wohl voller Stürme und Gefahren; aber die Hoffnung ist der feste Anker, den die Seele in den Felsengrund Gottes hinabläßt; „mit ihm hängt sie unerschütterlich an jenem ersehnten Lande alle Tage, solange ihr Kriegsdienst währt, und wartet, bis ihre Verwandlung herannaht“ [1]. Zwar leidet das Himmelreich Gewalt, denn es gibt keinen Weg dorthin, als mitten durch Heersäulen (cuneos) von Feinden; magni sunt, multi sunt; sed cadent a latere tuo mille et decem millia a dexteris tuis [2]. Denn der Herr umgibt uns mit dem Schilde seiner Wahrheit und Macht: Praesente te, Domine Iesu, quantumlibet irruant hostes, immo non irruant, sed ruant; confluant undique, sed fluant, et pereant a conspectu Domini, quemadmodum fluit cera a facie ignis. Quid enim metuam deficientes? quid trementes paveam, quid verear cadentes? Etsi ambulavero in medio umbrae mortis, non timebo mala, dummodo tu mecum sis, Domine, Deus meus [3] (Ps 22, 4).

b) Die Hoffnung hält uns aufrecht und stärkt uns in Leiden und Prüfungen. „Wir leben in der Hoffnung, Brüder! Und wir ermatten nicht in den gegenwärtigen Trübsalen. Denn wir sind in der Erwartung unvergänglicher Freuden. . . . Darum laß deine Frömmigkeit mannhaft den Kampf aufnehmen in dieser Welt und jede Verfolgung in Gleichmut ertragen. Wie sollte sie auch nicht alles ertragen? ist sie ja doch zu allem nützlich und hat die Verheißung des gegenwärtigen Lebens und des zukünftigen.“ [4]

Eine Seele, die mittels der Hoffnung festgeankert ist im Felsengrund der Ewigkeit, läßt sich durch die Verlockungen der Welt ebensowenig irreführen oder durch ihre Ehre blenden, als durch ihre Schrecknisse erschüttern. Ihr Blick geht in eine höhere Welt, ihr Verlangen steht auf Gütern, vor deren Schönheit und Glanz alles erbleichen muß, was die Erde bieten kann. „Nicht einmal der Erdkreis und seine Fülle, selbst wenn er jedem von uns ganz anheimfiele zum Besitze, wäre der Beachtung wert im Vergleiche zu dieser Ehre — unter die Kinder Gottes gezählt zu werden.“ [5]

c) Die Hoffnung nimmt auch dem Tode seinen Schrecken; sie sieht in ihm das dunkle Tor zum ewigen Lichte, und ist sie auch eines letzten schweren Kampfes mit den Mächten der Finsternis gewärtig, so „schreitet sie gleichwohl sicher voran und um so frischer, je bestimmter das Ende zu nahen scheint. Sie hat die Mitte des

[1] In ps. 90 s. 7, n. 6. [2] Ebd. n. 7. [3] n. 9. [4] n. 1.
[5] In cant. s. 37, n. 5.

Weges hinter sich; warum sollte das Ende nicht kommen?"[1] Und begegnet sie am Tore ihrem Feinde, so errötet sie nicht, sondern ruft ihm zu: „An mir findest du nichts, Verruchter." So ist die Hoffnung des Sterbenden „Wächterin, seine Führerin und Trösterin gegen alle Schreckbilder" des Bösen, wie sie im Leben seine Helferin und Schirmerin war gegen „seine heimlichen Versuchungen". Felix quem sic circumdat clypeus veritatis, ut introitum quoque et exitum eius custodiat: exitum utique ab hac vita et introitum ad futuram, quo videlicet nec moliatur a tergo nec a facie mali quidpiam inimicus attentet[2].

d) Ebendeshalb ist die Hoffnung die Quelle innerer Ruhe und heiliger, freudiger Seelenharmonie. „Solange die Seele vom Geiste der Knechtschaft gedrückt wird und noch wenig von der Hoffnung, aber gar viel von der Furcht in sich trägt, gibt es für sie keinen Frieden und keine Ruhe. Ihr Gewissen flutet zwischen Furcht und Hoffnung hin und her, namentlich wenn sie über Gebühr von Furcht gepeinigt wird. Denn die Furcht hat etwas Peinliches an sich . . .; fängt aber allmählich durch das Wachstum der Gnade die Furcht an abzunehmen und die Hoffnung zu erstarken, zumal wenn es schließlich dahin kommt, daß die Liebe mit vollen Kräften sich erhebt zur Unterstützung der Hoffnung und die Furcht hinauswirft, dann ist die Seele in der Hoffnung einzig gefestigt und im Frieden zumal schlummert sie und ruht."[3]

e) Demnach „vertröstet uns die Hoffnung nicht bloß auf den jüngsten Tag: quando res iam erit in re et non in spe"[4], sondern sie lohnt uns schon einigermaßen auf Erden. Sie ist eine Art Vorernte des ewigen Lebens, wo wir bereits „die Erstlinge des Geistes" einheimsen dürfen. „Gebt ihr", so hört die Seele den Herrn in der Hoffnung sagen, „von den Früchten ihrer Hände." Und „wie groß sind die Garben", welche die Seele heimträgt in der Hoffnung[5]: „Nachlassung der Sünden, Heiligung und Hoffnung auf das ewige Leben." „Da verkostet die Seele bereits und sieht, daß süß ist der Herr. Ja, wahrlich, wie süß und lieblich empfindet sie dich.

[1] In ps. 90 s. 7, n. 7. [2] Ebd. n. 2. [3] In cant. s. 51, n. 9, p. 1028 f.

[4] In cant. s. 37, n. 2; eine Lieblingswendung des hl. Augustin. Vgl. Contra Faustum l. 12, c. 8, VIII 224 und 225 et alias.

[5] Darum eben nennt Augustin die Hoffnung auf das unsterbliche Leben das Leben des sterblichen Lebens. Vita nostra modo spes est, vita nostra postea aeternitas erit. Vita nostra mortalis spes est vitae immortalis. In ps. 104, n. 17. IV 1177.

o Herr, wem du nicht bloß die Sünden verziehen, sondern auch das Geschenk der Heiligkeit verliehen und zu allem Überfluß des Guten die Verheißung des ewigen Lebens gegeben hast!" Felix, qui tantum iam messuit, habens interim quidem fructum suum in sanctificatione, finem vero vitam aeternam. Merito qui se invento flevit, gavisus est viso Domino. . . . O quam verus est sermo, qui in Propheta legitur: Qui seminant in lacrimis, in exultatione metent (Ps 125, 5). Gewiß: „Über die Maßen groß wird die Freude sein und reichlich der Jubel, wenn das (ewige) Leben angebrochen sein wird. Aber wird etwa die Hoffnung auf so große Freude ohne Freude sein?"[1] „Spe gaudentes, spricht der Apostel; und David sagte nicht, er werde sich freuen, sondern er freue sich, weil er hoffe einzugehen ins ewige Leben (Ps 121, 1). Er besaß das Leben noch nicht, aber die Hoffnung auf das Leben hatte er bereits geerntet und an sich selbst erfahren, daß . . . schon die Erwartung die Freude der Gerechten bildet." Diese Freude entsteht durch die sichere Annahme der Sündenvergebung; „doch muß", fügt Bernard bezeichnend hinzu, „diese Vergebung bezeugt werden durch die Kraft der erlangten Gnade zu einem heiligen Leben in der Zukunft"[2].

f) Damit weist der Heilige auf einen letzten, bereits oben kurz erwähnten Segen der Hoffnung hin: sie ist der Sporn zu heiligem, begeistertem Eifer in Übung des Guten. Die hoffende Seele vergleicht der heilige Abt mit dem Lasttiere, das den Herrn tragen durfte beim feierlichen Einzug in Jerusalem. In der Tat ein treffliches Bild der Hoffnung, die den Blick auf die heilige Stadt, das himmlische Jerusalem gerichtet, „die süße Bürde des Herrn" mit Freuden trägt und sich glücklich schätzt, sein Joch auf sich genommen zu haben. „Wer möchte auch jenes Lasttier, auf dessen demütigem Rücken der Erlöser zur Empfehlung seiner unaussprechlichen Milde zu setzen sich gewürdigt hat, nicht gar sehr beneiden, wenn es beim Tragen einer so köstlichen Last zugleich die Erkenntnis einer so einzigartigen Auszeichnung besessen hätte? Esto ut iumentum, qui Salvatorem portas; sed non penitus ut iumentum: Trage geduldig die Last, aber erkenne auch die Ehre und denke mit freudigem Verständnis ebenso an die Beschaffenheit der Last wie an deinen eigenen Nutzen." „Verherrlichet also, Geliebte, und traget inzwischen Christum an eurem Leibe, die süße Last, das

---

[1] Vergleiche hierzu Augustin., Enarr. II in ps. 26, n. 3, IV 119.

[2] In cant. s. 37, n. 2.

liebliche Gewicht, die heilsame Bürde; und scheint sie manchmal zu drücken und schlägt sie bisweilen in die Seiten und gibt sie manchmal dem Widerspenstigen die Geißel zu fühlen, oder zähmt und bändigt sie mit Zaum und Geschirr, Glück auf! Sei du ein Lasttier, das den Herrn trägt!“ [1]

C. Der Wille und seine übernatürliche Ausstattung durch die Liebe.

§ 14. Der Wille in seiner Beziehung zur Liebe.

1. Die sittliche Beschaffenheit der Seele wird bestimmt durch die Beschaffenheit des Willens. „Wie man den äußeren Menschen am Gesichte, so erkennt man den inneren am Willen.“ [2] Viele gute Kräfte sind der Menschennatur eingeboren; „aber einzig der Wille ist es, der die ganze Seele gut macht, wenn er gut ist, und schlecht, wenn er schlecht und lasterhaft ist“ [3]. Wie das leibliche Leben im Blute, so ist das Leben der Seele im Willen [4]. Der verkehrte Wille behindert bzw. zerstört das geistliche Leben, der gute fördert und kräftigt es. Geistlicher Fortschritt oder Rückschritt ist Fortschritt bzw. Rückschritt des Willens im Guten. Der Wille ist der Weg, auf welchem die Seele Gott entgegenwandern soll gemäß dem Worte des Propheten: Haec est via, ambulate in ea [5] (Is 30, 21), und die Liebe ist die bewegende Kraft, jeder Liebesakt ein Schritt auf dem Wege zu Gott [6].

Der gute, gesunde Wille durchläuft mit Hilfe der göttlichen Gnade vier Stadien auf diesem Wege; den drei Stufen des innerlichen Lebens, wie sie gewöhnlich unterschieden werden,

---

[1] In ps. 90 s. 7, n. 3.

[2] In Ascens. Dom. s. 3, n. 8, II 308.

[3] De div. s. 124, n. 1, II 745. Haec (sc. voluntas) est enim, quae bonam facit animam, quia cum multa sint animae bona naturaliter insita . . ., sola tamen voluntas, si fuerit bona, bonam facit animam, si fuerit vitiosa, vitiosam. Vgl. Augustin., Ep. 155, n. 13, II 540. Mores nostri non ex eo quod quisque novit, sed ex eo quod diligit diiudicari solent. Faciunt bonos vel malos mores boni vel mali amores.

[4] Sanguis animae meae voluntas mea. Naturae siquidem cognatus prae ceteris humoribus sanguis dicitur et animae vita in voluntate est. De div. s. 108, p. 734.

[5] Ebd. s. 124, n. 1, p. 746.

[6] Haec via agitur non gressu corporis, sed afflictu mentis; velle enim est teste beato Gregorio mente ire. Ebd. s. 72, n. 4, p. 694. Vgl. Augustin., Ep. 155, n. 13, II 540.

und der schließlichen Vollendung entspricht der „rechte“, der „starke“, der „gottinnige“ und der „volle“ Wille[1].

2. Schon die erste Stufe des „rechten“ Willens muß der Mensch sich freilich erst erringen. Die Erbsünde hat ihn von Gott, der einzigen Quelle seines wahren Glückes, getrennt, ihm aber den Durst nach wahrem, dauerndem Glücke so wenig genommen, wie man dem Dürstenden das Verlangen nach Labung benimmt durch Trennung von der Quelle. Geschieden von Gott sucht sich der Mensch, um seinem inneren Drang nach Glück und Frieden zu genügen, eine andere Quelle und er verfällt naturgemäß auf sich selbst. Nicht Gott, sondern sein eigenes Ich ist fortan das *A* und *Ω*, der Anfang und das Ende seines Denkens und Strebens[2]: Die alles ordnende Gottesliebe wird entthront durch die alles beherrschende Eigenliebe; der Mensch, seiner Bestimmung gemäß ein Diener Gottes, wird zum „Götzendiener“[3] seiner selbst. Und so stehen sich Gottes- und Eigenliebe seit der Sünde im schärfsten Gegensatze gegenüber[4].

Die Eigenliebe erweist sich als eine überaus verderbliche, weil zum Bösen gar fruchtbare Macht: aus ihr entstammt alles sittliche Verderben[5], geistlicher Tod und ewige Verdammnis. Quid enim odit aut punit Deus praeter propriam voluntatem? Cesset propria voluntas et infernus non erit. In quem enim ignis ille desaeviet, nisi in propriam voluntatem?[6]

---

[1] Primus huius vitae gradus est recta voluntas, secundus valida, tertius devota, quartus plena voluntas. De div. s. 72, n. 2.

[2] In temp. Resurrect. s. 3, n. 4, p. 290.

[3] Ecce arioli et idololatrae facti sunt. Ebd.

[4] Huic (sc. propriae voluntati) contraria est recta fronte charitas, quae Deus est. Haec adversus Deum inimicitias exercens est et guerram crudelissimam. Ebd. n. 3.

[5] Via peccatorum est mundus vel propria voluntas, quae est superbia, ex qua omnia mala, sicut ex communi (d. h. der Liebe zu Gott und zum Nächsten) sunt bona. De div. s. 72, n. 3, p. 693.

[6] In temp. Resurrect. s. 3, n. 3. Der hl. Augustin bezeichnet die Gottes- und Selbstliebe als die beiden Gewalten, welche ein doppeltes Reich, Jerusalem und Babylon, gegründet: Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. De civ. Dei l. 14, c. 28, VII 378 und Enarr. in ps. 64, n. 2, IV 629 f. Duas istas civitates faciunt duo amores: Ierusalem facit amor Dei, Babyloniam facit amor saeculi. Interroget ergo se quisque, quid amet, et inveniet, unde sit cives et si se inveniet civem Babyloniae, exstirpet cupiditatem, plantet caritatem; si autem se invenerit civem Ierusalem, toleret captivitatem, speret libertatem. Vgl. Thomas 1, 2, qu. 77, a. 4:

3. Jede Heilung und Heiligung des Willens wird demnach zu bestehen haben in der Heilung desselben von der ungeordneten Selbstliebe vermittels Erlangung und fortschreitender Entfaltung der Gottesliebe. „Der Glaube", sagt demgemäß der heilige Abt, „erleuchtet unsern Verstand, die Hoffnung richtet unser Gedächtnis auf, die Liebe aber reinigt unsern Willen." [1] Die Gottesliebe ist die Triebkraft, welche die Seele heimführt zu Gott; je mehr sie im Herzen sich entfaltet, desto mehr entfernt sich der Mensch mit Hilfe der Gnade von sich selbst und jeder sündhaften Anhänglichkeit an das Sinnliche, desto gesünder und heiliger wird der Wille, desto mehr reift er fortschreitend seiner schließlichen Vollendung in der dauernden, unlösbaren Vereinigung mit Gott entgegen [2].

§ 15. Die Grade der Liebe.

1. Die vier Stufen, welche die Seele auf dem Wege von der ungeordneten Selbstliebe bis zur reinsten Gottesliebe durchläuft, beschreibt der hl. Bernard in folgender Weise: „Zuerst liebt der Mensch sich selbst um seiner selbst willen. Denn er ist Fleisch und vermag an nichts Lust zu finden, als an sich. Wenn er nun sieht, daß er durch sich selbst nicht bestehen kann, so beginnt er Gott, weil für ihn unentbehrlich, zu suchen und zu lieben. Er liebt also auf der zweiten Stufe Gott, aber seinet-, nicht Gottes wegen. Hat er jedoch, von eigener Not getrieben, einmal angefangen ihn zu ehren, sich des öfteren mit ihm zu beschäftigen in Gedanken, Lektüre, Gebet und Gehorsam, so wird ihm Gott durch diesen Umgang allmählich und langsam bekannter und infolgedessen auch lieber. Und hat er erst einmal verkostet, wie süß der Herr ist, so geht er zum dritten Liebesgrad über: er liebt Gott nicht mehr wegen sich selbst, sondern um Gottes willen (non iam propter se, sed propter ipsum). Auf dieser Stufe bleibt er wohl stehen, und ich weiß nicht, ob in diesem Leben von irgend einem Menschen die vierte Stufe

---

Inordinatus amor sui est causa omnis peccati: und in a. 5 entwickelt der Englische Lehrer trefflich den Stammbaum der Sünde aus der gemeinsamen Wurzel der Selbstliebe, indem er übereinstimmend mit Bernard (vgl. De div. s. 45, n. 3, p. 667 f und Sent. 25, II 752 et alias) aus ihr zunächst die dreifache Lust und aus dieser die sieben Hauptsünden ableitet.

[1] De div. s. 45, n. 4; vgl. Augustin., De civ. Dei l. 14, c. 7, n. 1, p. 355. Propter hunc (sc. divinum amorem) dicitur (homo) voluntatis bonae.

[2] Ep. 11, n. 8, p. 115; vgl. Augustin., Ep. 155, n. 13, II 540.

vollkommen erreicht wird, daß er nämlich sich selbst nur um Gottes willen liebe. Mögen jene es behaupten, die es erfahren haben; mir erscheint es, ich muß es bekennen, unmöglich[1]. Zweifellos aber wird es der Fall sein, wenn der gute und getreue Knecht eingegangen sein wird in die Freuden des Herrn und trunken sein wird von der Fülle des Hauses Gottes." [2]

Bernard leugnet bzw. stellt nur in Frage die Möglichkeit einer vollkommenen Erreichung der vierten Liebesstufe auf Erden; wohl aber behauptet auch er, wie sich in seiner Mystik zeigen wird, die Möglichkeit und vorübergehende Wirklichkeit einer Liebe schon hienieden, welche über den dritten Grad hinaus liegt und eine Vorstufe der seligen Liebe ist: es ist die Liebe der Gottesbraut in den Augenblicken mystischer Beschauung. Hier beschäftigen uns nur die drei ersten Liebesgrade, welche Bernard treffend gegeneinander

[1] Bernards Worte enthalten eine Ablehnung jener von Madame Guyon später aufgestellten, von Fénelon gutgeheißenen und der Kirche zensurierten Lehre von der „interesselosen Liebe", welche den Menschen voll und ganz von sich absehen und in Gott aufgehen läßt mit ihren Wünschen. Vgl. Propp. damn. 23 Innoc. XII, n. 5 und 6, Denzinger Nr 1197 und 1198; vgl. 1193/96. Ihre Lebensmaxime führt der hl. Franz von Sales treffend auf den Satz zurück: Ne rien désirer, ne rien refuser (siehe Poulain 378). Vergleiche hierzu die ausgedehnte Kontroverse zwischen Fénelon und Bossuet im 6. Bd der Gesamtwerke des letzteren (Bar le Duc 1870), besonders die Traktate: De nullo respectu ad nos 43 ff; Quietismus redivivus 77 ff; Relation sur le Quiétisme 109 ff und Condamnations des maximes des Saints 250 ff. Die dritte von Bernard gekennzeichnete Stufe negiert nicht das eigene Interesse in der Liebe, sondern nur das Überwiegen desselben; der amor amicitiae herrscht, ohne den amor concupiscentiae bzw. die Hoffnung auf das ewige Leben auszuschließen: er schließt ihn vielmehr ein und steigert ihn mit seiner eigenen Stärkung, wie der hl. Bonaventura treffend hervorhebt: Maxima caritas maxime desiderat iniri Deo et habere Deum. (In Sent. l. 3, dist. 26, a. 1, qu. 1 ad 5, III 557.) Das ist auch Bernards Ansicht, der, wenn er im 143. Brief (n. 3, I 299) an seine Ordensbrüder schreibt: Servite in caritate illa, quae timorem expellit, labores non sentit, meritum non intuetur, praemium non requirit et tamen plus omnibus urget, keineswegs diese Dinge als adiaphora betrachtet, sondern sie nur nicht vorherrschendes Motiv der Liebe sein lassen möchte. Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque intuitu praemii diligendus sit. De dil. Deo c. 7, n. 17, p. 984.

[2] Ep. 11, n. 8, p. 113 f und De dil. Deo c. 15, n. 39. Auch in diesem Punkte ist Bernard nach Harnack (Dogmengeschichte III 302) den Spuren Augustins gefolgt und hat, „soweit er den Entwicklungsgang der Liebe schildert bis zu jener vierten und höchsten Stufe, wo der von der Selbstliebe sich aufwärts erhebende Mensch in der Liebe zu Gott ganz aufgeht und jenen momentanen Exzeß erfährt, in welchem er eins (?) wird mit Gott, nur erlebt, was Augustin zuerst erlebt hat". Über die Stufen der Liebe bei Augustin vergleiche Martin 204 ff.

abgrenzt, wenn er sagt: „Der eine lobt den Herrn, weil er mächtig ist, ein anderer lobt ihn, weil er ihm gut ist, und wiederum lobt ihn ein anderer, weil er (einfachhin) gut ist: der erste ist Sklave, der zweite Söldner (Lohndiener), der dritte Kind Gottes.“ [1]

a) Der „Sklave“, der auf der niedersten Stufe der Liebe steht, hat zum einzigen und höchsten Gesetz seines Handelns die Selbstliebe: Diligit se ipsum propter se [2]. „Er stellt seinen eigenen Willen über das gemeinsame, ewige Gesetz und macht sich so sein eigenes Gesetz. Er möchte seinen Schöpfer nachäffen: sein eigener Regent sein und nur seinen eigenen Willen zum höchsten Gesetzgeber haben ebenso wie Gott, der sich selbst Gesetz und selbsteigenen Rechtes ist.“ [3] — Das möchte er wohl, aber er vermag es nicht. „Die Menschen können sich wohl ihr eigenes Gesetz aufstellen, aber der unwandelbaren Ordnung des ewigen Gesetzes sind sie nicht im stande sich zu entziehen. Denn Gott hat es in seiner unendlichen Weisheit so gefügt, daß wer von ihm in Liebe nicht will beherrscht werden, der Sklave seiner selbst wird zur Strafe, und daß wer das süße Joch und die leichte Bürde der Liebe Gottes abgeworfen hat, die unerträgliche Last des eigenen Willens mit Unwillen trage [4]. So macht Gott den, der ihn flieht (fugitivum suum), in wunderbarer und gerechter Fügung sich selber zum Feind und erhält ihn gleichwohl unter seiner Gewalt. Er kann dem Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit, die er verdient, nicht entgehen; aber an Gott und seinem Lichte, seiner Ruhe, seiner Herrlichkeit hat er keinen Anteil; er ist der Macht Gottes unterworfen, aber aus seiner Herrlichkeit ausgeschlossen [5].

Dieser seiner Lage wird der Mensch sich im Glauben bewußt: er fühlt sich zur Beobachtung des göttlichen Gebotes verpflichtet, wenn anders er dem göttlichen Strafgerichte entgehen will; und darum erfüllt er den Willen Gottes nicht aus Liebe zu ihm, sondern aus purer Furcht vor seiner Macht und Strafgewalt: Confitetur Domino, quoniam potens est. Servus est et timet sibi [6]. Seine Erfüllung der Gebote ist rein äußerlich im Werke, ohne inneren Herzenstrieb; und er würde sich gerne der Last der Gebote entziehen, wenn er es ungestraft könnte. „Das Gute geschieht

---

[1] Ep. 11, n. 3. [2] De dil. Deo c. 15, n. 39, p. 998.

[3] Ebd. c. 13, n. 36.

[4] Gleichfalls ein Augustinischer Gedanke: „Du hast gewollt, o Herr, und so ist es, daß jedes ungeordnete Gemüt sich selber zur Last wird.“

[5] De dil. Deo c. 13, n. 36. [6] Ebd. c. 12, n. 24.

wohl, aber nicht gut", mit diesen trefflichen Worten erläutert und erweitert uns Augustin diesen Bernardinischen Gedanken [1]. Eine solche Gesinnung, wiewohl in sich als Ausfluß unreiner Selbstsucht verwerflich, hat insofern eine gute Wirkung, als sie den Menschen zur Unterwerfung unter Gottes Gesetz führt: sie ebnet der Liebe den Weg [2], und zwar noch in anderer Weise. Die Macht der Selbstliebe nämlich, welcher der Sklave so gerne nachgeben möchte, wenn er die Peitsche Gottes nicht fürchtete, wird ihm schließlich zum drückenden Joch. Und „unter diesem Joch gebeugt, ruft der Mensch nach einem Retter: ‚Ich unglücklicher Mensch! wer wird mich befreien von diesem Leibe des Todes?' [3] (Röm 7, 24). Er kommt zur Einsicht, daß er durch sich allein nicht bestehen kann. Und so beginnt er, Gott, weil für ihn unentbehrlich (quasi necessarium sibi), im Glauben zu suchen und zu lieben." [4] Damit aber hört er auf, Sklave zu sein; er betritt die zweite Stufe der Liebe:

b) Er wird Lohndiener Gottes (mercenarius). Diligit itaque secundo gradu Deum, sed propter se, non propter ipsum [5]. Zwar haben Sklave und Söldner dasselbe Grundmotiv des Handelns — die Eigenliebe —, aber dieser letztere in Verbindung mit allerdings untergeordneter Gottesliebe, jener mit Ausschluß derselben [6]. Der Söldner dient aus Liebe zum Lohn, den er für seine Arbeit hofft, nicht aus Furcht, sonst gestraft zu werden: Confitetur Domino, quoniam sibi bonus. Servus timet sibi — mercenarius cupit sibi [7]. Mithin handelt der Sklave lediglich aus Furcht, der Lohndiener aus Liebe, aber nicht sowohl zu Gott, als

---

[1] Quando timore poenae, non amore iustitiae fit bonum, nondum bene fit bonum, nec fit in corde, quod fieri videtur in opere, quando mallet homo non facere, si posset impune. Contra 2. Epist. Pelag. l. 2, c. 9, n. 21, X 445.

[2] De dil. Deo c. 13, n. 36. Daß die „sklavische Furcht" den Menschen auf die Gottesliebe vorbereitet, lehrt auch Augustin an verschiedenen Orten; vgl. In Ep. Ioann. ad Parth. tract. 9, n. 4, III² 888 und ebd. n. 5, p. 889. Sunt homines, qui propterea timent Deum, ne mittantur in gehennam, ne forte ardeant cum diabolo in ignem aeternum. Ipse est timor ille, qui introducit charitatem: sed sic venit, ut exeat. Si enim adhuc propter poenas times Deum, nondum amas, quem sic ames. Non bona desideras, sed mala caves — eine treffliche Zeichnung des Unterschiedes zwischen Hoffnung und Furcht.

[3] De dil. Deo c. 15, n. 39; es ist der sog. amor initialis.

[4] Ebd. [5] Ebd.

[6] Ceterum servus et mercenarius habent legem non a Domino, sed quam ipsi sibi fecerunt: ille Deum amando, iste plus aliud amando. De dil. Deo c. 15, n. 36.

[7] Ebd. c. 12, n. 24; vgl. Thomas 2, qu. 27, a. 3.

zu seiner Gabe und insofern mehr aus Liebe zu sich selbst als zu Gott. Nur uneigentlich kann eine solche Liebe Gottesliebe genannt werden; und sie ist unvollkommene Liebe, weil sie sich noch nicht zum Höchsten und Vollkommensten erhebt, um ihn seiner selbst wegen zu lieben[1]; sie ist begehrliche (amor concupiscentiae) oder, wie Bernard sie nennt, unreine Liebe (amor impurus), und ist verdächtig, weil sie all ihre Kraft aus der Hoffnung schöpft und mit Entziehung der Hoffnung erlischt oder gemindert wird[2].

Hat nun aber die Seele in vielfältigen Anliegen und Bedrängnissen Erfüllung ihrer Wünsche bei Gott gefunden, so muß sie weich werden, „selbst wenn sie eine eiserne Brust und ein steinernes Herz hätte“[3]. Durch öfteren Verkehr mit Gott lernt sie allmählich erkennen und verkostet, wie lieblich der Herr ist; damit streift ihre Liebe mehr und mehr die Rücksicht auf selbsteigenen Vorteil ab; an Stelle der egoistischen tritt allmählich die reine und vollkommene Gottesliebe.

c) Der „Gotteskinder“, welche nicht mehr in der Liebe suchen, quae sua sunt, sondern quae Dei[4]. Des Namens eines Gotteskindes macht sie sich nur würdig, wenn sie Gott, ihren Vater, und den Sohn Gottes, ihren Bruder, so liebt, wie sie selbst von demjenigen geliebt wurde, der, als er Mensch geworden war, nicht das Seinige suchte, sondern das Unsrige bzw. uns selbst. Diese Liebe allein ist gerechte Liebe, ist keusche und dankbare Liebe. Wer sie besitzt — confitetur Domino, quoniam bonus (Ps 117, 1) — non quoniam sibi bonus . . . hic vere diligit Deum propter Deum, et non propter se ipsum[5]. Jetzt endlich „wirft die Seele das schwere Gepäck der Selbstliebe ab und atmet auf unter der leichten Bürde der Gottesliebe“[6]: von dieser Fessel befreit, ist sie jener Freiheit teilhaftig, deren die Kinder Gottes sich erfreuen.

---

[1] Vgl. das Wort Bernards: Die wahre Liebe strebt nach dem, was das Höchste ist. S. 25 f. Vgl. Thomas 2, 2, qu. 17, a. 8.

[2] Suspectus est mihi amor, cui aliud aliquid adipiscendi spes suffragari videtur. Infirmus est, qui forte spe subtracta aut extinguitur aut minuitur. Impurus est, qui et aliud cupit. Purus amor de spe vires non sumit, nec tamen diffidentiae damna sentit. . . . Sponsae res et spes unus est amor. In cant. s. 83, n. 5, p. 1183.

[3] In ps. 90 s. 10, n. 1, p. 221; an Anselm, Exhort. ad cont. temp. p. 192 erinnernd.

[4] Qui timet et qui cupit, uterque pro se agunt: sola quae in filio est charitas, non quaerit quae sua sunt. Ep. 11, n. 3.

[5] De dil. Deo c. 9, n. 26, I 990. [6] Ebd. c. 13, n. 36.

Die Freiheit der Kinder Gottes ist allerdings nicht Gesetzlosigkeit. Auch der Gerechte hat sein Gesetz — er trägt die Bürde des göttlichen Willens, wie der Sklave und Lohndiener. Wohl sagt der Apostel: „Den Gerechten ist kein Gesetz auferlegt (iustis non est lex posita)“ (1 Tim 1, 9), nicht aber, daß sie kein Gesetz haben: er will damit vielmehr hervorheben, daß der Gerechte aus freier Entschließung und innerstem Wohlgefallen am Guten jenes Gesetz selbst auf seine Schultern nimmt, das den beiden andern gleichsam durch fremden, nicht eigenen Willen auferlegt ist. Darum eben spreche der Heiland: „Nehmet mein Joch auf euch“, „als wollte er sagen: ich lege es euch nicht auf gegen euern Willen, sondern ihr traget es, weil ihr selbst wollt“. „Ein gutes und liebliches Gesetz ist die Liebe, denn sie ist allen leicht und angenehm zu tragen und macht uns das Gesetz des Sklaven und Lohndieners erträglich und leicht: hebt es ja doch beide nicht auf, sondern bringt sie zur Erfüllung.“ [1]

2. Die dritte Stufe der Liebe — die reine, vollkommene Gottesliebe — schließt weder die Furcht, noch auch die unvollkommene oder begehrliche Liebe aus.

a) Ausdrücklich hebt Bernard hervor: „Niemals wird die Liebe ohne Furcht sein — nämlich ohne die keusche Furcht.“ Nicht Vernichtung, sondern Umbildung der Furcht also hat die Eingießung der vollkommenen Gottesliebe im Gefolge.

Wie aber ist diese Umbildung zu verstehen? Implet charitas legem servi, cum infundit devotionem; die Liebe erweckt in der Seele die devotio, d. h. die freudige Hingabe an den Dienst Gottes, so daß ihr alles, was Gott verlangt, wahre Wonne und Herzensfreude wird; „sie macht das Gesetz des Sklaven und Lohndieners erträglich und leicht“. Wer von der Liebe beherrscht wird — der Sohn —, leistet alles, was der Knecht leistet, und noch mehr, aber nicht wie dieser aus bloßer Furcht, von Gott gestraft zu werden, sondern aus Liebe, oder was dasselbe ist, aus Furcht, Gott zu beleidigen. „Die Liebe, wenn sie mit der Furcht sich verbindet, annulliert mithin diese letztere nicht, sondern macht sie keusch, indem sie (die Rücksicht auf) die Strafe beseitigt, ohne welche jene nicht sein konnte, solange sie knechtisch war. Die Furcht aber währet in alle Ewigkeit, die keusche nämlich, die kindliche.“ [2]

---

[1] Ebd. c. 14, n. 37; vgl. In festum S. Andreae n. 10, II 508. Vgl. Augustin., Enarr. in ps. 1, n. 2, IV 2 und Weiß V 204 f und 207 f.

[2] De dil. Deo c. 14, n. 38; vgl. Augustin, In ep. Ioann. tract. 9, n. 5, III 88.

Auch im Besitze der vollkommenen Gottesliebe fürchtet die Seele, was Gott mißfällig ist, aber sie fürchtet in der Sünde nicht sowohl jene Seite, die sie selbst betrifft, die Strafe, sondern mehr jene andere, welche, wenn es gestattet ist zu sagen, Gott berührt, die Beleidigung, die Schuld. Der Sklave liebt nur sich selbst und fürchtet nur für sich selbst die Strafe; das Kind liebt vor allem Gott und fürchtet Gott, seinen unendlich gütigen, inniggeliebten Vater, zu beleidigen; die Strafe steht erst in zweiter Linie; freilich ist ihm auch diese nicht gleichgültig, denn nur die ungeordnete Selbstliebe ist der reinen Gottesliebe entgegen[1].

Diese von der Liebe geläuterte und verklärte Furcht bleibt ewiglich. Nur scheinbar lehrt Johannes das Gegenteil, wenn er sagt: Perfecta charitas foras mittit timorem (1 Io 4, 18). Der heilige Apostel setzte nur metonymisch die Wirkung für die Ursache: die Furcht für das, was Furcht bereitet, nämlich die Strafe. Nur jene Furcht nämlich, welche von der Rücksicht auf Strafe eingegeben ist, nicht aber die keusche Furcht wird von der Liebe ausgetrieben: die letztere währt ewig[2].

b) Ebensowenig wird die Liebe des Begehrens durch die vollkommene Gottesliebe verdrängt: Numquam erit charitas . . . sine cupiditate, sed ordinata; mit letzterem Zusatz deutet der hl. Bernard den Einfluß der Liebe auf das Begehren an: sie ordnet dasselbe, indem sie bewirkt, daß das Böse um seiner selbst willen verabscheut, das Bessere dem Guten vorangestellt und auch das Gute nur um des Besseren willen erstrebt wird. Diese Ordnung des Begehrens durch die Liebe führt in ihrer höchsten Vollendung durch die Gnade zu jener völligen Harmonie, nach welcher der Leib und sein Wohlbefinden nur der Seele wegen, die Seele nur wegen Gott, Gott aber um seiner selbst willen geliebt bzw. begehrt wird[3];

---

[1] Daher sagt der hl. Thomas 2, 2, qu. 19, a. 6: Timor in quantum servilis, non manet in caritate; sed substantia timoris servilis cum caritate manere potest, sicut amor sui manere potest cum caritate.

[2] Quod legitur: Perfecta charitas foras mittit timorem (1 Io 4, 18): poena intelligenda est, quae servili, ut diximus, numquam deest timori, illo scilicet genere locutionis, quo saepe causa ponitur pro effectu. De dil. Deo c. 14, n. 38. Auch Augustin lehrt ein ewiges Fortbestehen der Furcht in gewissem Sinne: De civ. Dei l. 14, c. 9, n. 5, VII 360. Der hl. Thomas erläutert diese „ewig währende" Furcht im Anschluß an Gregor (Moral. l. 17, c. 17) als Bewunderung und heiligen Schauer vor der göttlichen Majestät, die den Seligen zur Schau gegeben ist.

[3] Augustin., Contra 2. ep. Pelag. l. 2, c. 9, n. 21, X 445. Tunc bonum concupisci incipit, quando dulcescere coeperit.

mit andern Worten: die Seele übt das Gute nicht persönlichen Vorteils wegen, sondern aus Freude am Guten selbst. Darum begehrt sie am meisten, was in sich am besten ist, wodurch das Begehren ein geordnetes wird[1].

3. Weil nur die vollkommene Liebe sich unmittelbar zu Gott erhebt, um ihn seiner selbst willen zu lieben, so wird erst auf der dritten Stufe die Liebe zur theologischen Tugend, deren Wesen erfordert, daß Gott selbst und unmittelbar Beweggrund und Gegenstand der entsprechenden Tugend sei. Der Seele aber, die Gott liebend entgegenstrebt, kommt auch Gott liebend entgegen. Denn er geht der Seele stets wenigstens soweit entgegen als sie ihm: Qualem te paraveris Deo, talis oportet appareat tibi[2]. Die vollkommene Liebe ist sonach eine gegenseitige Freundschaft zwischen Gott und der Seele[3], weshalb der hl. Bernard mit Recht nur der vollkommenen Liebe „die Bekehrung“, d. h. die Kraft der Rechtfertigung, beilegt. „Weder die Furcht noch die Eigenliebe bekehren die Seele“, weil sie höchstens eine äußerliche Lebensänderung, nicht aber eine innere Umwandlung in der Gesinnung hervorrufen: Mutant interdum vultum vel actum, affectum numquam. „Zwar vollbringt auch der Sklave gewöhnlich das Werk Gottes: aber indem er es nicht aus eigenem Antrieb tut, zeigt er unwiderleglich, daß er in seiner Verhärtung verbleibt; auch der Lohndiener tut es; aber indem er es nicht umsonst tut, gibt er zu erkennen, daß er von seiner eigenen Begierde getrieben wird.“ Ebendeshalb „ist keine von diesen im stande . . . die Seele zu bekehren“. „Nur die Liebe, die im Kinde (Gottes) ist, sucht nicht das Ihrige, und darum glaube ich, ist von ihr gesagt: Lex Domini immaculata convertens animas (Ps 18, 8); denn sie allein ist es, die den Sinn von der Eigen- und Selbstliebe abzuwenden und auf Gott hinzulenken vermag: Caritas convertit animas, quas facit et voluntarias[4]. Darum eben bekehrt die theologische Liebe, weil sie den Willen innerlich umgestaltet, ihn von der Eigenliebe befreit und Gott zuführt[5]. Die Wahrnehmung dieser Liebe zu Gott in uns ermutigt zur Annahme, daß auch wir von ihm

---

[1] De dil. Deo c. 14, n. 38; vgl. Anselm., Meditat. 14, n. 4, p. 228. Dominetur carni anima, animae ratio, rationi gratia tua et tuae mei interius et exterius subde voluntati.

[2] In cant. s. 69, n. 7, p. 1116.

[3] Caritas est amicitia quaedam hominis ad Deum, fundata super communi ratione beatitudinis aeternae. Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 24, a. 2.

[4] Vgl. Epist. 11, n. 3. [5] Vgl. Trident. sess. VI de iustif. c. 7.

geliebt sind[1]: und umgekehrt, weil die Seele sich geliebt weiß, errötet sie nicht, wiederzulieben, und fühlt sich um so mehr zu dieser Liebe angetrieben, „als sie nicht umsonst geliebt sein möchte“[2].

§ 16. Urheber der Liebe.

Die theologische Tugend der Liebe hat Gott zu ihrem einzigen, ausschließlichen Urheber: Causa diligendi Deum Deus est; und er ist es auf dreifache Weise: Ipse dat occasionem, ipse creat affectionem, desiderium ipse consummat. Gott bringt den Affekt der Liebe in uns hervor und ist somit „wirkende Ursache“, er stillt das Verlangen der Liebe und ist somit „Zweckursache“, und er gibt dem Liebesaffekt Gelegenheit und Gegenstand zur Betätigung[3], indem er im Sohne Gottes sichtbar unter uns erschienen ist.

1. „Gott bewirkt, daß er von uns geliebt wird“[4], und zwar unmittelbar durch Eingießung der göttlichen Liebe in die Seele, wie auch mittelbar durch die Geschöpfe, welche uns Werkzeuge und Wegweiser zur Liebe Gottes sein sollen.

a) „Die Liebe Gottes gebiert unsere Liebe.“[5] Der Heilige Geist, der Geist der Liebe, macht auch die Seele Gott lieben[6]. Ab ipso sumimus, ut amemus[7].

Die Liebe ist etwas Göttliches in uns, eine Geistesgabe im umfassendsten Sinne; sie wird vom Heiligen Geiste gegeben und gibt

---

[1] Confidit amari, quoniam se sentit amare, immo quia se amari praesentit, nec redamare confunditur. Epist. 107, n. 7.

[2] Simul accipiens in uno Spiritu et unde se praesumat amatum et unde redamet, ne gratis amatus sit. Ebd. n. 9.

[3] Causa diligendi Deum Deus est. Verum dixi: nam et efficiens et finalis. Ipse dat occasionem, ipse creat affectionem, desiderium ipse consummat. Ipse fecit vel potius factus est, ut ametur: ipse speratur, amandus felicius, ne in vacuum sit amatus. Eius amor nostrum praeparat vel remunerat. Praecedit benignior, rependitur iustior, expectatur suavior. De dil. Deo c. 7, n. 22.

[4] Ebd.; vgl. Augustin., De spiritu et lit. n. 56, X11 8. Caritas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos.

[5] Amor Dei nostrum amorem parit. In cant. s. 69, n. 7, II 1115; vgl. De consid. l. 5, c. 14, n. 30, I 800. Quid item tam amabile, quam amor ipse, quo amas et quo amaris.

[6] Spiritus afficit et facit amari. Epist. 107, n. 8, I 246.

[7] Ebd.: vgl. Augustin. s. 35, n. 2, V 171. Dedit se ipsum, quem dileximus: dedit, unde diligeremus . . . amemus Deum de Deo.

uns ihn und sein Leben. Denn die geschaffene „akzidentelle Liebe“ ist ein endliches Nachbild der ungeschaffenen „substantiellen Liebe“, d. i. des Heiligen Geistes. Wer sie besitzt, wird selbst zum vollendetsten Abbild des Heiligen Geistes und mithin des dreieinigen Gottes, wie wir später noch sehen werden. Deshalb bezeichnet der hl. Thomas ganz im Sinne Bernards die theologische Liebe als participatio quaedam Spiritus Sancti[1]. „Die Seele, welche Gott liebt lebt aus Gott wie der Leib aus der Seele“[2]; sie führt also ein gottähnliches, göttliches Leben.

b) Wie die Liebe das Gesetz ist, nach welchem Gott den Mikrokosmos — den Menschen — belebt und beherrscht, so wird auch der Makrokosmos — die sichtbare Welt — vom ewigen Gesetze der Liebe getragen und durchwaltet[3]. Um sie an seiner Herrlichkeit und Güte teilnehmen zu lassen und sie dadurch zu Trägern und Vermittlern seiner Schönheit und Güte an Geist und Herz der vernunftbegabten Schöpfung zu machen, hat er sie erschaffen. Ihre Güte und Schönheit sind Strahlen aus der Urquelle alles Lichtes und aller Liebe, welche den menschlichen Willen ebenso zur Gottesliebe erwärmen sollen, wie sie seinen Geist zur Gotteserkenntnis erleuchten[4].

Zwar bergen sie ebendeshalb für den Menschen die Gefahr, „sich an ihrem Scheine mehr zu erfreuen als an ihrem Urheber“. Aber Gott hat in weiser Fürsorge das Menschenherz so erschaffen, daß es „mit dem, was es besitzt, nie ganz zufrieden ist und das stets für vorzüglicher achtet, was es noch nicht besitzt“. Daher „strebt es stets nach etwas Besserem“ und „kann diesseits des Höchsten und Besten nicht zur Ruhe kommen“, denn eben für das Höchste oder vielmehr für den Höchsten ist es geschaffen. Es läßt „mit sinnlichen Gütern so wenig sich abspeisen wie der Leib mit geistigen“. Wer demnach mit irdischen Gütern den Durst seiner Seele stillen will, ist ein Tor, und er kommt dem heiligen Abt von

---

[1] Est enim caritas participatio quaedam infinitae caritatis, quae est Spiritus Sanctus. Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 24, a. 7; vgl. ebd. qu. 23, a. 1, und Bernard., De dil. Deo c. 12, n. 35. Ut ames Deum, habitet in te Deus et amet se de te, i. e. ad amorem suum moveat te, accendat te, illuminet te.

[2] Deum amans anima ex ipso vivit, uti corpus ex ipsa. . . . De praeceptis et dispens. c. 20, n. 60, I 893.

[3] Haec (sc. caritas) est lex aeterna creatrix et gubernatrix universitatis. De dil. Deo a. a. O.

[4] In cant. s. 31, n. 3.

Clairvaux vor wie ein Mensch, der seinen Hunger mit Luft stillen will und darum seinen Mund weit öffnet und Luft schnappt. — Es wäre denen, welche in den Geschöpfen ihr Genüge und ihren Frieden suchen, nur zu gönnen, „daß sie ihre Wünsche einmal völlig erfüllt sähen, daß sie alles erreichen könnten außer Gott, dem Urquell aller Dinge. Das gleiche Gesetz des Begehrens, demzufolge sie jetzt in allen Dingen angesichts des Erreichten nach dem Unerreichten dürsten und, was sie erreicht haben, verschmähen im Hinblick auf das, was sie noch nicht erreicht haben, würde sie bald dazu führen, dem zuzueilen, der ihnen allein noch mangelt, dem Gott aller Dinge. Das würden sie tun, wenn sie einmal alles erreicht und alles verachtet hätten, was im Himmel und auf Erden ist. Und dann erst werden sie wahrhaft zur Ruhe kommen. Denn wie diesseits von Gott keine Ruhe winkt, so verlockt jenseits keine Unruhe mehr, und gelassenen Herzens werden sie sprechen: ‚Mir ist es gut, Gott anzuhängen‘, und werden sagen: ‚Was habe ich im Himmel und was soll ich lieben außer dir auf Erden, meines Herzens Gott und mein Anteil ist Gott ewiglich‘ (Ps 22 28 und 25 f)“. So sollen die geschaffenen Dinge der vernunftbegabten Seele der Widerschein der Schönheit und Liebe Gottes sein, die über die Geschöpfe ausgegossen ist, um das Menschenherz dorthin zu weisen, wo alle geschaffene Schönheit, Güte und Liebenswürdigkeit ihren Ursprung hat.

Gott, die ewige Liebe, benutzt also Natürliches und Übernatürliches, Sichtbares und Unsichtbares, Zeitliches und Ewiges, Außen- und Innenwelt als Mittel zu dem einen, großen Zweck, für den er das Menschenherz erschaffen hat, daß es ihn über alles und in allem liebe[1].

2. Gott ist Urheber der Liebe auch insofern, als er selbst die Vollendung und Krone der Liebe bildet: Desiderium caritatis ipse consummat, und insofern uns ein wirksames Motiv zur Übung dieser Tugend darstellt.

---

[1] Vgl. Augustin., Conf. l. 1, c. 1, I 69. Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te: und Enarr. in ps. 39, n. 7 (s. § 13, S. 153 A. 1), welche Stelle Bernard als Vorbild gedient zu haben scheint für De dil. Deo c. 7, n. 18, p. 985; er fand dieselben Gedanken auch trefflich variiert bei Gregor., Moral. l. 26, c. 44, n. 79; Migne, Patr. lat. LXXVI 395. Und beim hl. Anselm fand er die herrlichen Worte: Cur ergo per multa vagaris o homuncio quaerendo bona animae tuae et corporis tui? Ama unum bonum, in quo sunt omnia bona, et sufficit. Meditat. 21, p. 242, und Meditat. 14, n. 2, p. 228: vgl. Bonaventura, Soliloqu. c. 1, n. 6, VIII 31.

Dieses eine, große und allumfassende Motiv der Liebe gliedert sich sofort in mehrere. Die Frage nämlich: Was soll mich bestimmen, Gott zu lieben? läßt eine doppelte Deutung zu: quo suo merito Deus, aut certe quo nostro sit commodo diligendus. „Und ich gebe auf beide Fragen dieselbe Antwort, daß ich keinen andern würdigen Grund finde, ihn zu lieben, außer ihn selbst.“ [1] Ich muß Gott lieben, weil keine Liebe gerechter (quia nihil iustius) und fruchtreicher ist (quia nihil fructuosius diligi potest), als die Liebe zu Gott.

a) Gerecht ist die Liebe zu Gott, weil er sich ein Recht auf meine Liebe erwarb. „Zur Beantwortung der Frage, wodurch Gott meine Liebe verdient hat, verweise ich auf seine Liebe zu uns. Wir müssen Gott lieben, weil er uns zuerst geliebt hat.“ „Und er ist wahrlich wert, wiedergeliebt zu werden, besonders wenn man bedenkt, wer, wen und wie sehr er geliebt hat.“

„Wer hat geliebt? Ist es nicht jener, von dem jeder Geist bekennt: ‚Mein Gott bist du, da du meiner Güter nicht bedarfst?‘ (Ps 15, 2.) Die Majestät des großen Gottes liebt uns, und sie liebt uns wahrhaft und wirklich, denn sie sucht nicht, was ihrer ist.“ Ihre Liebe ist selbstlose, reine Liebe.

„Und wem wird eine solche reine Liebe gewidmet? ‚Da wir‘, heißt es (Röm 5, 10), ‚noch Feinde waren, sind wir mit Gott versöhnt worden.‘ Dilexit ergo Deus et gratis et inimicos [2]. Dilexit et gratis tantillos et tales [3]. Die unendliche Majestät Gottes also läßt sich herab, den Erdenwurm zu lieben, und sie liebt ihn, wiewohl er sich durch die Sünde wider sie empört und sich zu ihrem Feinde gemacht hat.

„Wie sehr hat Gott uns geliebt? Johannes sagt es uns: ‚So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab‘ (Jo 3, 16); und Paulus: ‚Der sogar seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern für uns alle hingegeben hat‘ (Röm 8, 32). Auch der Sohn spricht für sich selbst: ‚Eine größere Liebe hat niemand als diese, daß er sein Leben hingab für seine Freunde‘ (Jo 15, 13).“ „Du aber“, so erweitert Bernard bei einem andern Anlasse dieses Wort des Herrn, „du hast eine noch größere Liebe gegen uns gezeigt, denn du hast uns geliebt und dein Leben für

---

[1] De dil. Deo c. 1, n. 1.
[2] Ebd. c. 6, n. 16.
[3] Ebd. p. 983; vgl. Bonaventura, Vitis mystica c. 16, VIII 182.

uns gegeben, da wir noch deine Feinde waren."[1] Multum quippe meruit de nobis, qui et immeritis dedit semetipsum nobis. Und in herrlicher Antithese faßt der heilige Abt nochmals die drei Gesichtspunkte zusammen, welche „das Verdienst" Gottes um unsere Liebe beleuchten. Sic meruit iustus ab impiis, summus ab infimis, ab infirmis omnipotens[2]. — Nur andeutungsweise leitet Bernard einen weiteren Grund unserer Liebesschuld gegen Gott aus der gnadenvollen Wiederaufnahme des Menschen nach dem Falle zum Unterschied vom Lose der Engel her. Freilich hatten auch diese ihren vollen Anteil an der Liebe Gottes; denn wenn Gott auch nur dem Menschen in seiner Sündennot zu Hilfe kam, so hat er die Engel durch vollkommenere Ausstattung ihrer Natur mehr vor dieser Not beschützt[3].

Diese Liebe Gottes zu uns Menschen hat sich geoffenbart in einer Fülle von Wohltaten im Reiche der Natur und Gnade, die ebensoviele Beweggründe zur Gottesliebe darstellen.

„Gott beschämt die Undankbaren mit seinen unzähligen Wohltaten, die dem menschlichen Unterhalt dienen und offen vor aller Augen liegen. Denn wer spendet Speise einem jeden, der ißt, Licht einem jeden, der sieht, Luft einem jeden, der atmet?" „Speise, Licht und Luft sind jedoch nur das Notwendigste, nicht das Vorzüglichste, um bestehen, sehen und atmen zu können." Im übrigen „wäre es eine Torheit, aufzählen zu wollen, was unzählbar ist". Auch „dem Ungläubigen kann es nicht entgehen", daß diese Wohltaten „von dem stammen, der allem Fleische Speise gibt (Ps 135, 25), der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte" (Mt 5, 45).

Die schönsten und höchsten Gaben Gottes sind indes zu suchen im edelsten Teile des Menschenwesens, in der Seele; wiederum erwähnt Bernard hier drei Gaben, statt vieler: „Die Würde des Menschen", bestehend in der Willensfreiheit, „durch die er nicht bloß über alle andern sinnlichen Lebewesen hinausgehoben, sondern auch deren Gebieter ist, die Erkenntniskraft (scientia), derzufolge er ebendiese Würde erkennt, aber nicht als von ihm selbst stammend, und die Tugend endlich, vermöge welcher er unverdrossen denjenigen sucht, von welchem

---

[1] Maiorem, inquit, caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis (Io 15, 13). Tu maiorem habuisti, Domine, ponens eam etiam pro inimicis. Cum enim adhuc inimici essemus, per mortem tuam et tibi reconciliati sumus et Patri. Quaenam ergo videbitur alia esse, vel fuisse, vel fore huic similis cariti? Vix pro iusto quis moritur: tu pro iniustis passus es, moriens propter delicta nostra, qui venisti iustificare gratis peccatores, servos facere fratres, captivos cohaeredes, exules reges. In fer. IV. hebd. sanct. sermo de pass. Dom. n. 4, p. 264.

[2] De dil. Deo c. 6, n. 16, p. 983.

[3] Ceterum qui hominibus subvenit in tali necessitate . . .: ipse aeque diligendo dedit angelis, ne tales fierent. Ebd.

er stammt und ihn standhaft festhält, wenn er ihn gefunden hat“ [1]. Auch der Ungläubige ist fähig, Gott als den Urheber der Menschenwürde, als „Spender der Wissenschaft“ und „Herrn der Tugenden“ zu erkennen; denn dazu braucht er nicht Christum, sondern nur sich selbst zu erkennen; eben deswegen aber „ist er auch unentschuldbar, wenn er seinen Herrn und Gott nicht liebt von ganzem Herzen, aus ganzer Seele und mit allen seinen Kräften. Denn die seinem Innern eingeborne, seiner Vernunft nicht unbekannte Gerechtigkeit ruft ihm zu, daß er mit seinem ganzen Sein den zu lieben schuldig ist, dem er, wie ihm nicht unbekannt ist, sein ganzes Sein verdankt“ [2].

„Drängen Vernunft und natürliche Gerechtigkeit schon den Nichtchristen dazu, sich dem ganz hinzugeben, von dem er sich ganz besitzt“ [3], so hat der Christ doch unvergleichlich stärkeren Antrieb zur Gottesliebe; einmal, weil er im Glauben eine viel vollkommenere Gottesliebe erlangt; „beim Heiden, der Gott weniger erkennt, ist nicht zu verwundern, wenn er ihn auch weniger liebt“; und sodann, weil er im Glauben zugleich jene höhere Wertschätzung erkennt, in der er bei Gott steht im Vergleich mit dem Heiden: „Denn mir hat Gott nicht bloß mich, sondern sich selbst gegeben.“ [4] Jedem Menschen ist Gott gratuitus largitor, largissimus administrator, pius consolator, sollicitus gubernator; dem Christen ist er außerdem copiosissimus redemptor, aeternus conservator, didator, glorificator [5]. Diese größere Liebe nun soll der Christ dankbar erschauen in allen Werken seines Erlösers als ebensoviele Zeugnisse seiner Liebe zu uns. Denn für uns ist geschehen, was immer er in seiner Menschwerdung, seinem Leben und Leiden getan und gelitten. Sane multum fatigationis assumpsit, quo multae dilectionis hominem debitorem teneret. Niemand ist im stande, „die Größe der Demut, Sanftmut und Herablassung zu ermessen, mit welcher der Herr der Herrlichkeit das Gewand des Fleisches, das Urteil des Todes, die Schmach des Kreuzes auf sich genommen hat. Wohl hätte er die gefallene Welt auch wiederherstellen können ohne diese großen Opfer. Aber er wollte jenem so schimpflichen und verhaßten Laster am Menschen, der Undankbarkeit, den Boden entziehen selbst um den Preis persönlicher Unbilden“. Und so sollten „alle Mühsalen und Schwierigkeiten des Erlösungswerkes den Menschen mahnen an seine Dankesschuld gegen Gott und ihn zum bleibenden Schuldner machen der vielen Liebe gegen ihn“ [6]. Die Schöpfung, so Großes sie auch gegeben, geschah ohne Mühe und Beschwernis: „Er sprach, und ich bin wie alles andere geworden.“ Im Erlösungswerk dagegen treten die großen Opfer, die Gott für uns gebracht hat, Opfer an seiner Oberherrlichkeit, seinem Reichtum, seiner Würde, klar zu Tage, und zwar hat er nicht bloß während sechs Tagen, sondern volle dreißig Jahre an deiner Rettung gearbeitet. Qui me tantum et semel dicendo fecit, in reficiendo et dixit multa, et gessit mira et pertulit dura; nec tantum dura, sed et indigna. Quid ergo retribuam Domino pro omnibus, quae retribuit mihi? [7]

Das ist in der Tat die Frage, die sich von selbst auf unsere Lippen legt, wenn wir uns in die Betrachtung der Liebestaten und Liebesleiden des Erlösers versenken. Der Hauch göttlicher Liebe, der vom Kreuze uns entgegenweht, erwärmt unser Herz zu heiliger Gegenliebe, welche wiederum neuer, größerer

---

[1] Ebd. c. 2, n. 2. [2] Ebd. n. 6. [3] Ebd. c. 5, n. 15. [4] Ebd.
[5] Ebd. n. 14. [6] In cant. s. 11, n. 7, II 927.
[7] De dil. Deo c. 5, n. 15.

Liebe uns würdig macht. Denn „wo er eine Seele in emsiger Andacht die gnadenvolle Liebe seines Leidens und die Herrlichkeit seiner Auferstehung betrachten sieht, da ist er selbst zur Stelle".

Mit dem Kreuzestod des Herrn geht für die Menschheit die lange Zeit des Winters zu Ende, der Weltenfrühling beginnt; das kostbare Blut des Herrn erquickt wie warmer Frühlingsregen die bisher unfruchtbare, fluchbeladene Erde. Und von diesem Segen befruchtet und vom warmen Hauch der Liebe erweckt, der vom Kreuze aus „über die Felder unseres Tales weht, ergrünt, was dürr, erwärmt sich, was starr, lebt auf, was erstorben war. Iam hiems transiit, imber abiit et recessit, flores apparuerunt in terra nostra". Mit der Auferstehung des Herrn ist der Weltensommer angebrochen. Die Erde „erglänzt in herrlicher Blütenpracht, im Schmucke der Liebe und aller Tugenden, welche bis zum Herbst der Weltzeit, wenn am jüngsten Tage die ewige Ernte beginnt, herrliche, hundertfältige Frucht bringen wird. Inzwischen erfreut sich das Auge des Vaters, der ‚im Sohne alles erneuert' am geistigen Blütenschmuck der Erde. Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni, cui benedicit Dominus (Gn 27, 27): bene pleni, de cuius plenitudine nos omnes accepimus" [1].

„Was will ich also dem Herrn vergelten für alles, was er mir getan hat? (Ps 115, 3.) In der Schöpfung hat er mir mich gegeben, in der Erlösung sich, und indem er sich gab, hat er mir mich wiedergegeben. Gegeben also und wiedergegeben, schulde ich mich selbst für mich, und ich schulde mich zweimal. Wie erst will ich dem Herrn vergelten für die Gabe seiner selbst? Könnte ich tausendmal mich zum Entgelt geben: was bin ich im Vergleich zu Gott?" [2]

Somit hat Gott unsere Liebe verdient durch vielfachen Rechtstitel: Nihil iustius diligi potest.

b) Wir müßten sonach Gott lieben, selbst wenn wir keinerlei Vorteil von der Liebe Gottes zu erwarten hätten. Auch soll Gott selbst den höchsten Beweggrund unserer Liebe bilden, nicht sein Lohn. Non tamen sine praemio diligitur Deus, etsi sine praemii intuitu diligendus sit. Die wahre Liebe dient nicht um Lohn (non est mercenaria), aber sie geht nicht leer aus. Gott selbst ist der Lohn der Liebe, ihr Ziel und ihre Krone, und nur er kann es sein. Denn Gott lieben heißt, nach ihm dürsten, ihn verlangen. Nemo conducit esurientem, ut comedat, aut sitientem, ut bibat. „Wie vielmehr verlangt die Seele, welche Gott liebt, keinen andern Lohn für ihre Liebe als Gott! Sucht sie aber etwas anderes, so liebt sie dieses, nicht Gott." „Die wahre Liebe sucht keinen

---

[1] De dil. Deo c. 3, n. 8 u. 9.

[2] Ebd. c. 5, n. 15; vgl. Anselm., Meditat. 9, p. 219.

Lohn, sie verdient ihn." „Sie ist mit sich selbst zufrieden. Sie hat Lohn, aber das, was geliebt wird." [1]

So wollte also Gott unsere Liebe zuerst durch unzählige Wohltaten verdienen, um gleichwohl uns überreich zu belohnen, als wäre seine Liebe nicht verdient. Wofür belohnt er uns? Dafür, daß wir tun, was unsere selbstverständliche Schuld ist, oder vielmehr, daß wir mit seinem Beistand ein klein Weniges abtragen von dem, was wir in unendlich höherem Maße schulden. Amat proinde non immerito, qui amatus est sine merito. Amat sine fine, qui sine principio se cognoscit amatum. . . . O Domine, quid est homo, quia innotuisti ei? aut filius hominis, quia reputas eum? [2] (Ps 143, 3.)

3. Gott ist ferner insofern Urheber der Liebe, als er uns Gelegenheit gibt zur Übung derselben. Der Heilige Geist verleiht uns den inneren Affekt, der Sohn Gottes bietet uns den äußeren Anlaß der Liebe, indem er, der Eigenart unserer Menschennatur entgegenkommend, seine Gottheit in der sichtbaren Hülle seiner menschlichen Natur (in umbra corporis) uns menschlich näher rückte. „In Christus schauen wir, was wir lieben sollen; vom Heiligen Geiste erhalten wir die Befähigung zu lieben." [3] Damit stehen wir indes bei der Frage nach dem Gegenstand der Liebe.

§ 17. Gegenstand der Liebe.

Um den Sinn des Menschen, der durch die Sünde dem Irdischen und Sinnlichen zugewandt ist, zur Liebe desjenigen emporzuführen, „der in unzugänglichem Lichte wohnt", „den keiner der Menschen je gesehen hat, noch sehen kann", bedurfte es einer Vermittlung, einer Mittelstufe, in welcher sich Sichtbares und Unsichtbares, Göttliches und Menschliches berühren bzw. verbinden. Darum nahm der Sohn Gottes unsere menschliche Natur an, um unsere Liebe für sich

---

[1] De dil. Deo c. 7, n. 17; vgl. Augustin., Enarr. in ps. 118, s. 22, n. 2, IV 1334: Erit praemium custoditi mandati huius (sc. dilectionis): ipse mandator et praemium dilectionis ipse dilectus, quando erit Deus omnia in omnibus; und Anselm., Monologium c. 70, p. 26.

[2] Epist. 107, n. 7, I 246.

[3] In illo cernimus, quod amemus, ab isto sumimus, unde amemus. Caritatis igitur ab illo occasio, ab isto affectio. Epist. 107, n. 8. Vgl. die Worte der Weihnachtspräfation: Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur, und Bonaventura, Vitis mystica c. 24, n. 3, VIII 189; vgl. auch Augustin. s. 35, n. 2, V 171. Dedit se ipsum quem dileximus, dedit unde diligeremus.

zu gewinnen und ihr alsdann den Weg vom sichtbaren Gottmenschen zum unsichtbaren Gott zu weisen.

Bernard unterscheidet, diesem doppelten Objekt entsprechend, eine doppelte Gottesliebe: die „fleischliche Liebe“[1] (amor carnalis), wie er sie nennt, die Liebe zu Christus, soweit er sinnenfällig sich uns darstellt in seiner menschlichen Natur, seinem irdischen Wirken und Leiden, und die geistige Liebe (amor spiritualis) — die Liebe zum unsichtbaren Gott.

1. „Da Gott die Menschen durchaus fleischlich gesinnt sah, zeigte er sich ihnen im Fleische mit solcher Liebenswürdigkeit, daß nur ein ganz verhärtetes Herz der Liebe zu ihm sich verschließen konnte.“ Auf diese Weise suchte er den Willen des Menschen für sich zu gewinnen mit Schonung seines schönsten Vorzuges — der Freiheit. Denn nicht „als Lasttier“, sondern als Mensch sollte er zu ihm kommen und ihm anhängen „aus eigenstem Triebe“.

„Um ihn mit seinem freien Willen zu besitzen, flößte Gott dem Menschen Furcht ein, damit er sich bekehre und lebe. . . . Da die Furcht allein nicht ausreichte, nahm er einen zweiten Affekt des Menschenherzens, die Begierde, in seinen Dienst.“ Er versprach ihm, woran das Menschenherz am meisten hängt, das Leben[2], und zwar ewiges, unvergängliches, seliges Leben. Und schließlich, da auch dieses Mittel als unzureichend sich erwies, appellierte Gott an die stärkste Triebkraft des Menschenherzens, die Liebe. „Er kam also im Fleische und zeigte sich uns in solcher Liebenswürdigkeit, wie sie kein Mensch je in gleichem Maße besessen hat. Er weihte uns zugleich die denkbar höchste Liebe: er gab sein Leben hin für uns. Wen diese Liebe nicht zur Gegenliebe entzündet, der wird einst mit Recht hören müssen: ‚Was hätte ich meinem Weinberge noch tun sollen und habe es nicht getan?‘ (Is 5, 4.)“

---

[1] Indem er sie mit diesem Namen bezeichnet, will er sie keineswegs als unberechtigt oder tadelnswert kennzeichnen: im Gegenteil ist der leidende, gekreuzigte Heiland ein Lieblingsgegenstand seiner Betrachtung: Haec interim mea philosophia scire Christum et hunc crucifixum. Er hat nichts gemein mit jenem falschen Spiritualismus der Franziskanerfratizellen (Spiritualen) und der Begharden, welche die Verehrung der Menschheit Christi, des heiligsten Sakramentes und der Heiligen als ihrer unwürdig verwarfen. Vgl. hierzu Denzinger n. 406 u. 1122.

[2] Vgl. Annette v. Droste-Hülshoff, Das geistliche Jahr, Paderborn 1879, 1:

„Das Leben ist so süß, und wären's Leiden,
Ach, alles nimmt man mit dem Leben gern.“

a) Nirgends tritt uns die Liebe, Milde und Menschenfreundlichkeit Gottes so ergreifend entgegen als in der menschlichen Natur des Gottessohnes und ihrer Erniedrigung am Kreuze[1]. Menschwerdung und Leiden Christi sind jene beiden Geheimnisse, welche Bernards betrachtenden Geist von Jugend auf besonders beschäftigten: an ihnen entzündet er sein Herz zu jener begeisterten, glühenden Liebe, die seinem Munde oft Worte voll unvergleichlicher Schönheit und zartester Innigkeit verleiht. Er hat es an sich selbst, und zwar nicht selten, erfahren, mit welcher Weisheit Gott versteht, das Menschenherz durch den Mittler zuerst für diesen und durch ihn für sich einzunehmen. „Wer nicht liebt unsern Herrn Jesus Christus, der sei verflucht (anathema sit)"; dieses Wort des hl. Paulus (1 Kor 16, 22) ist so recht aus seinem Herzen gesprochen. Dignus plane est morte, qui tibi, Domine Iesu, recusat vivere et mortuus est. Qui tibi non sapit, desipit, et qui curat esse nisi propter te, pro nihilo est et nihil est[2]. — So ganz war all sein Denken und Fühlen dem Heiland geweiht, daß nach seinem eigenen Bekenntnis jede Seelenspeise ihm trocken erschien, die nicht begossen war mit dem Öle des Namens Jesu, und geschmacklos, wenn sie mit diesem Salze nicht gewürzt war. „Schreibst du, so sagt es mir nicht zu, wenn ich Jesus nicht erwähnt finde. Redest du oder berätst du dich mit mir, so widerstrebt es mir, wenn mir nicht der Name Jesus entgegentönt. Jesus ist Honig in meinem Munde, Wohlklang in meinem Ohre, Jubel in meinem Herzen. Aber auch Heilmittel ist er: Ist jemand traurig unter euch, so rufe er Jesus in sein Herz, und von dort nehme er ihn auf seine Lippen, und siehe, alsbald schwindet aller Nebel, und heitere Helle kehrt wieder beim Aufleuchten dieses Lichtes." [3]

b) Wiewohl der hl. Bernard es verstanden hat, „wie eine geheiligte Biene", um mit dem hl. Franz von Sales zu reden, „aus allen göttlichen Geheimnissen den Honig süßer und göttlicher

---

[1] De div. s. 29, n. 2, c. 3, p. 620 f.

[2] In cant. s. 20, n. 1, p. 867 nach Anselm., Meditat. 14, n. 3, p. 228: Qui curat vivere non propter te Domine, nihil est et pro nihilo est. Qui tibi non sapit, desipit.

[3] In cant. s. 15, n. 6, p. 847. Einen immerhin bemerkenswerten Anklang an diese Stelle finden wir übrigens bei Augustinus, wenn er in seinen Confessiones (l. 3, c. 4, n. 8, I 91) sagt: Die Begeisterung für die Philosophie, welche die Lektüre des Hortensius von Cicero in ihm angeregt habe, sei nur durch den einen Umstand beeinträchtigt worden, quod nomen Christi non erat ibi.

Tröstungen zu sammeln, so brachte ihm doch die Weihnachtsfeier eine besonders angenehme Empfindung, und er sprach mit unvergleichlicher Lust von der Geburt seines Meisters"[1]. Dieser Gegenstand gab ihm überreichen Trost „auf unserer irdischen Pilgerfahrt, in unserer Verbannung, in unserem Elend". Darum war er bestrebt, seine Ordensbrüder immer wieder an diese Wahrheit zu erinnern, damit sie, da sie „die Bitterkeit der Pilgerfahrt zu verkosten haben, auch des Trostes nicht entbehren". Und er verstand es, dem Mysterium der Menschwerdung Töne voll süßesten Klanges zu entlocken. Wir erinnern hier nur an seine erste Rede zu Epiphanie über den Text: Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei, erudiens nos etc. (Tit 3, 4), welche u. a. die herrliche Stelle enthält: In quo magis commendare poterat benignitatem suam, quam suscipiendo carnem meam? Meam, inquam, non carnem Adam, i. e. non qualem ille habuit ante culpam. Quid tantopere declarat eius misericordiam, quam quod ipsam suscepit miseriam? Quid ita pietate plenum, quam quod Dei Verbum propter nos factum est fenum? Domine, quid est homo, quia reputas eum? aut quid apponis erga eum cor tuum? (Ib 7, 17.) Hinc attendat homo, quanta sit cura eius Deo; hinc sciat, quid de eo cogitet, aut quid sentiat. Non interroges, o homo, ea quae pateris, sed quae passus est ille. Quanti te fecit, ex his, quae pro te factus est, agnosce, ut appareat tibi benignitas eius ex humanitate. Quanto enim minorem se fecit in humanitate, tanto maiorem exhibuit in bonitate; et quanto pro me vilior, tanto mihi carior est[2]. Bernard wurde gerne dargestellt, wie er in beschauliche Betrachtung des göttlichen Kindes vertieft ist und ihm die rührenden Worte zuruft: „O kleines Kind, du Sehnsucht der Kleinen (o parvule, parvulis desiderate)!" Mögen andere die Größe und Majestät Gottes preisen: magnus Dominus et laudabilis nimis, Bernards Freude war es, den Herrn zu loben, „der für uns klein und ganz liebenswürdig geworden ist, das kleine Kind, das uns geboren ist: Parvus Dominus et amabilis nimis, parvulus utique, qui natus est nobis"[3].

c) Nicht geringen Trost und innere Erquickung schöpfte er aus der Betrachtung des leidenden Erlösers. „Beim Beginne meiner Bekehrung", so bekennt er von sich, „trug ich Sorge, mir an Stelle

---

[1] Vacandard, Leben I 141.

[2] In Epiph. Dom. s. 1, n. 2, II 143; vgl. In Asc. Dom. s. 3, n. 3, II 305 und De div. s. 29, n. 3, II 621.

[3] In cant. s. 48, n. 3, p. 1013; vgl. Vacandard a. a. O. 566.

der fehlenden Verdienste einen Myrrhenstrauß zu winden und auf mein Herz zu legen; ich setzte ihn zusammen aus all den Herzbeklemmungen und den Bitterkeiten meines Herrn, und zwar zuerst aus den Leiden seiner Kindheit, dann aus den Arbeiten und Erniedrigungen, die er in seinen Wanderungen und seinen Predigten zu tragen hatte, aus seinem Wachen im Gebete, aus seinen Versuchungen in der Wüste, aus seinen Tränen des Mitleides, aus seinen Gefahren unter falschen Brüdern, aus den Beschimpfungen, den Bespeiungen, den Backenstreichen, dem Hohn und Spott, aus den Nägeln und ähnlichem, was der Wald des Evangeliums zum Heile der Menschheit in üppiger Fülle bietet. Und unter all diese Zweiglein duftender Myrrhe vergaß ich nicht, die Myrrhe einzuflechten, mit der er am Kreuze getränkt, auch jene nicht, mit der er zum Grabe gesalbt wurde. . . . Solange ich lebe, werde ich die Erinnerung an den Wohlgeruch genießen, mit dem ich gesättigt ward; niemals werde ich diese Beweise der Barmherzigkeit vergessen. . . . Wie viele Könige und Propheten haben gewünscht, dies zu schauen, und haben es nicht geschaut! Sie haben gearbeitet, und ich bin in ihre Arbeit eingetreten. Ich habe die Myrrhe geerntet, die sie gepflanzt. Dieser Heilstrauß ist aufbewahrt für mich; niemand wird ihn mir rauben, er wird auf meiner Brust bleiben. Ihn betrachten, nenne ich Weisheit, auf ihm ruht die Vollendung meiner Gerechtigkeit, die Fülle der Wissenschaft, der Reichtum des Heiles, die Schätze der Verdienste. Daraus bereite ich mir manchmal einen bittern Heilstrank und wiederum die süße Salbe des Trostes. Er richtet mich auf in Trübsal und hält mich demütig im Glück. Das ist der königliche Weg [1], auf dem ich durch Freud und Leid des Erdenlebens hindurchschreite. . . . Darum führe ich dieses Geheimnis oft im Munde, wie ihr selbst wißt, und allzeit in meinem Herzen, wie Gott weiß. Das ist der Lieblingsgegenstand, der mir, wie ihr alle wißt, von selbst in die Feder fließt; das ist vorerst meine erhabenste Philosophie, Jesus zu kennen, und zwar den Gekreuzigten.“ [2]

Bernard bezeichnete diese Liebe, wie bereits erwähnt, als „fleischliche Liebe“, weil sie sich auf das „Fleisch“, oder besser, die Menschheit Christi, bezieht. „Wer von dieser Liebe erfüllt ist, wird von jeder Rede über diesen Gegenstand leicht ergriffen. Nichts hört er lieber, nichts liest er mit größerem Interesse, an nichts denkt

[1] Vgl. Imitatio Christi l. 12, c. 2.

[2] In cant. s. 43, n. 3 und 4, p. 994 f.

er mit innigerer Freude, über nichts betrachtet er mit süßeren Empfindungen. Sein Gebet ist wie ein Brandopfer, das seine Salbe und sein Feuer zieht aus dem Leiden Christi." [1]

Von dieser Liebe zu Jesus verspricht sich der heilige Abt von Clairvaux die Reinigung der Seele von der concupiscentia carnis. Quid enim dulce sit ei in carne, cui tanta dulcedo est in Christi passione [2]. Indem sie die Seele von ungeordneter Selbst- und Weltliebe reinigt und für Christus gewinnt, soll sie jener höheren Art der Liebe, dem amor spiritualis, den Weg ins Herz eröffnen. Und das ist ihr Hauptzweck.

2. Wenn Harnack die Ansicht äußert, „man sollte erwarten, daß wer sich so in das Bild des leidenden Heilandes versenkt, unmöglich die Anweisung des Origenes und Augustin zu wiederholen vermag, man müsse vom Wort der Schrift und dem fleischgewordenen Wort zum ‚Geiste' aufsteigen", und wenn er ferner diese Direktive, die Bernard „aufs deutlichste wiederholte", als „die letzte und bedenklichste Anweisung der Mystik" kennzeichnet, „welche das geschichtliche Christentum aufhebt und zum Pantheismus führt" [3], so begeht er ein doppeltes Unrecht am hl. Bernard. Die Bernardinische Mystik ist über den Vorwurf des Pantheismus erhaben. Bernard verwahrt sich nicht bloß ausdrücklich gegen diese Auffassung seiner Lehre, er weiß auch, wie wir zeigen werden, scharfe Grenzlinien zu ziehen zwischen akzidenteller und substantieller Einigung und Einung der Seele mit Gott. Sodann tut Harnack unrecht an unserem Heiligen, wenn er ihn für sein „historisches Christentum" vindiziert. Der historische Christus ist eben nicht der Christus Harnacks, ein bloßer, wenn auch noch so edel und erhaben gedachter Mensch, sondern der Gottmensch. Indem Bernard die Seele anleitet, vom Menschen Christus vorzudringen zu Gott in Christus, entfernt er sich keineswegs vom historischen Christus, sondern lehrt ihn erst voll und ganz ergreifen als „den Mittler zwischen Gott und den Menschen". Und so wichtig ist es ihm, daß unser Geist nicht am Äußeren haften bleibe, daß

---

[1] De div. s. 29, n. 4, p. 621. [2] Ebd.

[3] Harnack, Dogmengeschichte III 304. Bernards Mystik findet einen viel gerechteren Beurteiler in Zöckler, der zwar auch „die Schilderung des excessus amoris hie und da für bedenklich" hält und an „Neuplatonisches (?) erinnernd", aber sie sind ihm dennoch „frei von pantheistischen Elementen. Ihren Hintergrund bildet überall die christlich-theistische Weltansicht, und zwar sie in spezifisch abendländischer, nicht griechisch-katholischer Ausprägung" (Tugendlehre des Christentums 212).

ihm diese exklusive Betrachtungsweise geradezu bedenklich erscheint. Verum haec dulcedo (sc. quae est in Christi passione) falli potest, si desit prudentia: et iam difficile caveri poterit in melle venenum. Und worin besteht diese Klugheit bei Betrachtung des Leidens Christi? Necesse est igitur adesse prudentiam, qua diligenter interiora mysteria investigare possimus. Auch hierin hat sich Bernard als Meister des innerlichen Lebens bewiesen. Wir erinnern hier nur an die Bemerkung Kaweraus[1]: „Der Kultus, den die Ordensfrauen mit dem dulcis Iesus trieben, dem sie Liebesbriefe schrieben, sei doch oft nichts anderes gewesen als das irre Verlangen nach einem Manne.“ Mag sein, daß solche Faktoren bisweilen die Religiosität einzelner Ordenspersonen beeinflussen, jener nämlich, die es nicht verstehen, der Anleitung Bernards Folge zu geben.

Im übrigen ist der heilige Abt von Clairvaux in der Lage, auf den großen Lehrmeister der Gottesliebe selbst sich zu berufen. Auch der Heiland „zeigte seinen Aposteln“, welche im Umgang mit ihm den amor carnalis sich erworben, „einen noch höheren Grad der Liebe, als er sprach: Der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts (Jo 6, 64)“, und darum eben entzog er ihnen seine leibliche Gegenwart. Auch bei Paulus findet Bernard diese doppelte Liebe bestätigt, wenn er in dessen zweitem Korintherbriefe (5, 16) liest: „Wenn wir auch dem Fleische nach Christus gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr.“[2]

Die Menschheit Christi ist die Hülle, „der Schatten der Gottheit“[3], deren Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Macht und Heiligkeit durch alle Taten Christi hindurchleuchten wie Strahlen der Sonne durch den Schleier der Wolken[4]. Indem die Seele Christus liebt und nachzuahmen strebt, liebt sie auch diese göttlichen Vollkommenheiten und sucht sich selbst durch Nachahmung derselben zu vergeistigen und gottähnlich zu machen. Gewiß war Christus schon äußerlich schön, „holdselig über alle Menschenkinder“ (Ps 44, 3) und so lieblich, daß der Prophet, der ihn im Geiste vorausgeschaut, voll Entzücken ausrief: „Wie schön sind die Füße dessen, der den Frieden verkündet, der das Heil ansagt!“ (Is 52, 7.) Aber weit schöner und kostbarer ist sein Haupt, denn das Haupt Christi ist Gott. Apparebat foris homo sine culpa, caro sine peccato, agnus sine macula. „Selig die Augen, die ihn sahen; aber weit seliger, die

---

[1] Denifle, Luther und Luthertum 622.

[2] Vgl. In cant. s. 20, n. 7, p. 871. [3] Ebd. [4] In Asc. Dom. s. 3, n. 3, II 305.

reinen Herzens sind und Gott (in Christo) schauen.“ „Denn innerlich war er wie der Glanz des ewigen Lichtes, das selbst das Antlitz der Engel weit überstrahlt.“ [1] So ist Christus die Brücke zur reinen Gottesliebe; indem wir ihn lieben, verbinden wir beide Arten von Liebe, da ja beides, Sichtbares und Unsichtbares, Menschliches und Göttliches, in ihm vereinigt ist; er gibt uns also „Gelegenheit zur Übung der Liebe; in ihm schauen wir, was wir lieben sollen, wie wir vom Heiligen Geiste erhalten, wodurch wir lieben“ [2].

3. Indes ist Christus Lehrmeister und Mittler der Liebe in noch umfassenderem Sinne. Er ist Mensch und als solcher unser Nächster; die Liebe zu ihm ist Gottes- und Nächstenliebe zugleich: „Gar lieblich ruht sich unter diesem Weinstock und unter diesem Feigenbaume (Christus), wo die Liebe zu Gott und zum Nächsten ihren Schatten spenden. Beides habe ich, wenn ich dich liebe, o Herr Jesus Christus; denn du bist mein Nächster, weil du Mensch bist und Barmherzigkeit an mir getan hast, zugleich aber bist du der Gott, über alles hochgelobt in Ewigkeit.“ [3]

a) Die Nächstenliebe ist ihrem Wesen nach Erweiterung der Gottesliebe, Übertragung der einen Liebe vom Schöpfer auf das Geschöpf, vom Urbild auf das Ebenbild Gottes. Darum geht die Gottesliebe nicht bloß logisch, sondern auch zeitlich der Nächstenliebe, wenigstens der geordneten vollkommenen Nächstenliebe, voraus. „Wir können den Nächsten um Gottes willen nicht lieben, wenn wir nicht zuvor Gott lieben.“ [4]

Die Nächstenliebe ist aber nicht etwa bloß ein nebensächlicher Appendix der Gottesliebe, sondern deren notwendige Ergänzung. „Der Mensch fängt Gott vor dem Nächsten zu lieben an: aber die Liebe zu Gott kann nur zur Vollendung gelangen, wenn sie genährt wird und wächst durch die Nächstenliebe. Deshalb ist letztere notwendig. Es geht also die Gottesliebe als anfängliche Liebe voraus; als durch die Nächstenliebe zu nährende Liebe aber wird sie von jener überholt.“ [5]

b) Die Liebe erweitert die Seele: je größer und umfassender die Liebe, desto größer die Seele selbst[6]. Wer nur

---

[1] In Epiph. s. 2, n. 1, II 157 f.

[2] Epist. 107, n. 8; vgl. Albertus M., De adhaer. Deo c. 2. p. 130, und c. 4. p. 137.

[3] In cant. s. 60, n. 10, p. 1070.

[4] Sent. 21, II 752, und De dil. Deo c. 8. n. 25. Oportet Deum diligi prius, ut in Deo diligi possit et proximus.

[5] Sent. 21 752. [6] In cant. s. 17, n. 10, p. 919.

diejenigen liebt, die ihn lieben, und nur seine Brüder grüßt und jene, die ihn grüßen, der besitzt nur jene „soziale Liebe“, welche auf der Grundlage des Empfangens und Gebens, auf der gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen voneinander beruht. Er tut nach dem Worte des Herrn nichts Besonderes (Mt 5, 47); seine Seele ist noch eng und klein. Tritt sie aber über die engen Grenzen der Selbstsucht hinaus in das weite Gebiet freier, unverdienter Nächstenliebe, so daß sie jeden liebt wie sich selbst, dann dehnt sie sich aus. „Und weit muß der Schoß einer Liebe sein, die alle umschließen soll, auch jene, denen sie durch keine leibliche Verwandtschaft zur Liebe verbunden oder durch empfangene Wohltaten verpflichtet, noch überhaupt durch irgend eine Schuldigkeit sich gebunden erachtet außer durch jene, welche die Heilige Schrift ausspricht mit den Worten: ‚Bleibet niemand etwas schuldig, außer daß ihr einander liebet‘ (Röm 13, 8). Und wenn du endlich bis zu dem Grade des Reiches der Liebe dich bemächtigst, daß du als frommer Eroberer bis zu den äußersten Grenzen desselben vorzudringen vermagst, indem du selbst dem Feinde die Liebe deines Herzens nicht glaubst verschließen zu dürfen und Gutes tust denen, die dich hassen, und betest für jene, welche dich verfolgen und verleumden, indem du ferner bestrebt bist, friedfertig zu sein gegen jene, welche den Frieden hassen, alsdann ist die Breite des Himmels die Breite deiner Seele und ebenso seine Tiefe und seine Schönheit die deine.“ [1]

Nur jene sind von der christlichen Nächstenliebe auszuschließen, die von der Liebe Gottes sicher und unwiderruflich ausgeschlossen sind[2], also die Verworfenen in der Hölle. Da wir alles nach der Wertschätzung Gottes bemessen müssen, so sind sie unseres Hasses würdig gemäß dem Psalmwort: „Sollte ich sie nicht hassen, o Herr, die dich gehaßt, und Abscheu empfinden gegen deine Feinde?“ (Ps 138, 21.) De cetero nulli vel inimicissimo homini negari quantulumcumque affectum caritas sane in hac parte ambitiosa permittit[3]. Ist unser Feind als Feind auch der Liebe unwert, weil er als solcher Gott nicht liebt, so kann er doch zur Liebe Gottes

[1] In cant. s. 27, n. 11.

[2] Etenim de quo constat, quod ad amorem Dei non sit deinceps rediturus, sapiat tibi necesse est non prope iam nihil, sed nihil ex toto, utpote quod in aeternum nihil est. In cant. s. 50, n. 7, p. 1024. Vgl. Augustin., De doctr. christ. l. 1, c. 27, n. 28, III[1] 13.

[3] In cant. a. a. O. Vgl. Anselm., Exhortatio ad contempt. temp. 191. Stude prae omnibus, ne habeas inimicum praeter diabolum.

zurückkehren. Wir sollen ihn also lieben nicht um dessentwillen, was er ist, sondern was er möglicherweise sein wird; sollen ihn lieben, nicht weil er liebt, sondern damit er liebe[1], „auf daß er uns sei, was wir ihm, nämlich Freund“[2].

c) Wir stehen damit bei der Frage nach dem Beweggrund der Nächstenliebe. In Deo et propter Deum müssen wir den Nächsten lieben, wenn diese unsere Liebe rein und vollkommen sein soll[3].

Beweggrund aller Liebe ist ein Gut, und auch Personen lieben wir, weil und insofern sie sich uns als gut präsentieren, sei es ihrem ganzen Wesen nach wie Gott oder aber nur infolge bestimmter Eigenschaften bzw. bestimmter Beziehungen zu uns „wie die Geschöpfe“.

Was die Geschöpfe gut und liebenswürdig für uns macht, ist Gabe Gottes und weist auf ihn als Urheber zurück, wie das Licht von der Sonne ausgeht und auf sie zurückweist. Gott, der Urquell aller geschöpflichen Güte, ist auch der Born aller Liebenswürdigkeit und mithin Motiv und Norm aller geschöpflichen Liebe. Dem Geiste der Liebe entströmt die eine Liebe (caritas), welche sich in die zwei Bächlein der Gottes- (propter se) und Nächstenliebe (propter Deum) scheidet[4]. Denn wo immer Gottes Schönheit und Güte ihr entgegenstrahlt, dahin wendet sich die Liebe, also gegen Gott und gegen alle jene, auf welche er seine Güte, seine Vollkommenheit und damit seine Liebenswürdigkeit ausstrahlt; ebendeshalb sind nur jene unserer Liebe wert, die an der göttlichen Güte teilnehmen oder teilzunehmen fähig[5]

---

[1] In cant. s. 50, n. 7. [2] De div. s. 10, n. 3, p. 568.

[3] Ut tamen perfecta iustitia sit diligere proximum, Deum in causa haberi necesse est. Alioquin proximum pure diligere quomodo potest, qui Deum non diligit. Oportet ergo Deum diligi prius, ut in Deo diligi possit et proximus. De dil. Deo c. 8, n. 25.

[4] De div. s. 56, n. 5, p. 723. Vgl. Augustin., De doctr. christ. l. 1, c. 22, n. 21, III[1] 11.

[5] Vgl. Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 25, a. 1 c und ad 2: Eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, in quantum referuntur ad unum bonum commune, quod Deus est. Die theologische Liebe nämlich ist Freundschaftsliebe, welche sich gründet auf ein zwischen beiden Freunden gemeinsames Gut, das den eigentlichen Beweggrund der gegenseitigen Liebe bildet, nämlich das göttliche Leben, welches er der Seele nach Maßgabe seiner Erbarmung und ihrer subjektiven Befähigung bzw. Disposition mitteilt, damit auch sie an seinem Leben teilhabe, aus ihm und in ihm lebe. Darum definiert der hl. Thomas die theologische Liebe als amicitia

sind. Alle Bächlein menschlicher Liebe müssen im mächtigen Strom der Liebe Gottes enthalten sein, von ihm müssen sie ausgehen, Kraft und Richtung erhalten und in ihn wieder einmünden; nicht an sich also und um ihrer selbst willen, sondern in Gott, d. h. nach ihrer Beziehung zu ihm und um seinetwillen, müssen wir unsere Mitmenschen lieben, wenn unsere Liebe übernatürlich und vollkommen sein soll.

Im einzelnen gliedert sich dieses eine Motiv in mehrere untergeordnete Arten: weil wir alle Gottes Ebenbild sind, darum schulden wir allen Liebe, die „Menschenantlitz tragen". Bernard nennt diese Liebe amor generalis sive iustus und unterscheidet ihn vom amor iucundus, den er da vorfindet, wo eine Anzahl von Seelen dem gemeinsamen Lebensziele im gemeinschaftlichen Leben unter den gleichen Lebensverhältnissen und auf demselben Wege entgegenstreben[1]; der amor pius ruht auf der Gemeinschaft des Blutes bzw. der Mitteilung des leiblichen Lebens. Kurz, wo immer die Herzen der Menschen in Liebe geeint sind, stets ist ein aus Gott stammendes, natürliches oder übernatürliches Gut die Grundlage und der Beweggrund, gleichsam die Bindegewalt, welche die Herzen zusammenfaßt und zusammenhält, und der Charakter dieses Gutes bestimmt die Art und den Wert oder Unwert der gegenseitigen Liebe[2]. Welcher Art nun immer die Güter und Interessen sein mögen, welche die Menschen zusammenführen, Güter sind sie nur in Unterordnung und Hinordnung auf das höchste Gut, das wir mit der Gottesliebe umfassen. Diese letztere ist mithin die höchste und allumfassende Norm und Regel aller wahren, berechtigten Liebe.

d) Freilich wird dieses Gesetz der allesbeherrschenden Gottesliebe erst im andern Leben zum vollen Durchbruch kommen und den ordo caritatis für immer unumstößlich feststellen. „Gib mir einen Menschen, der vor allem aus all seinen Kräften Gott

---

quaedam hominis ad Deum fundata super communicatione beatitudinis aeternae (ebd. qu. 24, a. 2) und sagt von dieser Liebe, sie umfasse außer Gott auch alles und nur das, quae nata sunt habere bonum vitae aeternae (ebd. qu. 55, a. 3 ad 3); danach unterscheidet er vier Objekte der Liebe: Gott, Engel und Menschen, und zwar der einzelne für sich selbst (Selbstliebe) und alle, welche mit ihm an der Anschauung teilhaben bzw. teilhaben können (Nächstenliebe), und endlich unser Leib, welcher per redundantiam quandam an der Seligkeit teilnimmt (ebd. qu. 25, a. 12).

[1] De div. s. 10, n. 2, in Erinnerung an Ps 132, 1.

[2] Vgl. Thomas a. a. O. a. 3. Omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitae.

liebt; sich selbst aber und den Nächsten, insoweit er Gott liebt, den Feind, weil er vielleicht einmal noch lieben wird, seine leiblichen Eltern mehr auf Grund seines Ursprungs (germanius), seinen geistigen Erzieher reichlicher um der Gnade willen; der ferner die irdischen Güter, soweit sie notwendig sind und nach ihrer Beziehung zum ewigen Ziele, nicht als Genuß-, sondern bloß als Gebrauchsgüter; der das Vergängliche vergänglich liebt und auf das hinlenkt, was notwendig und insofern es notwendig ist, das Ewige aber mit ewiger Liebe umfängt: einen solchen Mann, sage ich, gib mir, und ich nenne ihn kühnlich einen Weisen: cui revera omnia sapiunt prout sunt; und er kann mit Fug sich rühmen und sagen: Ordinavit in me caritatem. Allein wo ist er, und wann geschieht dies? Mit Tränen spreche ich es aus: Wie lange währt es noch, daß nur der Vorgeschmack des Vaterlandes uns vergönnt ist und nicht sein Genuß? . . . O Wahrheit, du Heimat der Verbannten, du Ende der Verbannung. Ich schaue dich, aber noch ist mir der Zutritt verwehrt, mein Fleisch hält mich zurück, und mit Sünden bedeckt, bin ich der Zulassung unwürdig. O Weisheit, die du von einem Ende zum andern kraftvoll waltest in Gestaltung und Erhaltung der Dinge, alles lieblich lenkest in Beglückung und Ordnung der Affekte, lenke auch unsere Handlungen, wie die zeitliche Not es erfordert, leite unsere Affekte, wie die ewige Wahrheit will, auf daß auch von uns ein jeder gelassenen Herzens sich rühmen und sprechen könne: Ordinavit in me caritatem." [1]

Bernard spricht hier von einer doppelten Ordnung in Bezug auf die Liebe: der Ordnung des inneren Liebesaffektes und der äußeren Liebestat. Beide hat man als besondere Arten der Liebe unterschieden und spricht demgemäß von caritas affectiva und caritas effectiva. Diese Unterscheidung ist auch dem hl. Bernard geläufig [2]; er nennt die effektive Liebe wohl auch die caritas sicca oder actualis, die trockene, tätige, von der Vernunft geleitete Liebe im Gegensatz zu caritas pinguis oder affectualis, der wonnevollen, erquickenden Liebe, welche in der Salbung des Geistes mit der Fülle göttlicher Süßigkeit besteht. Die erstere

[1] In cant. s. 50, n. 8, p. 1024.

[2] Est caritas in actu, est et in affectu. Et de illa quidem, quae operis est, puto datam esse legem hominibus mandatumque formatum: nam in affectu, quis ita habeat, ut mandatur. Ergo illa mandatur ad meritum, ista in praemium datur. Ebd. n. 2, p. 1022. Vgl. Anselm., Meditat. 15, p. 230.

wird befohlen, die letztere ist Lohn für Erfüllung des Gebotes, denn sie darf bereits verkosten und erkennen, wie süß der Herr ist[1].

Jede dieser beiden Arten von Liebe hat nun ihre besondere Ordnung, die in gerade entgegengesetzter Richtung verlaufen. Die tätige Liebe „gibt dem Niederen", die affektive „dem Höheren den Vorzug". Die Ordnung der letzteren wird durch den inneren Wert des Gegenstandes bestimmt, der um so inniger geliebt wird, je liebenswürdiger er ist; sie stellt die Liebe Gottes der Liebe des Menschen und unter diesen die vollkommenen den schwächeren, den Himmel der Erde, die Ewigkeit der Zeit, die Seele dem Leibe voran[2].

Den umgekehrten Weg nimmt die werktätige Liebe: sie müht sich meist mehr um zeitliches Wohlergehen als um die Erlangung der himmlischen Herrlichkeit; der Leib nimmt sie mehr in Anspruch als die Seele, und gerade den Schwächsten widmet sie sich mit Vorliebe. So bewahrheitet sie in ihrer Art das Wort des Herrn: „Die Ersten werden die Letzten sein und die Letzten die Ersten"; „zwar eine verkehrte Ordnung, aber Not kennt kein Gebot. Ruhigen Gemütes magst du deinen Codex beiseite legen, um der Arbeit der Hände dich zu widmen", und „mit vollem Rechte lassen wir, um die zeitlichen Geschäfte zu besorgen, selbst die Feier der heiligen Messe ausfallen"[3]. „Die tätige Liebe . . . fängt mit dem Letzten an; fromm und gerecht, wie sie ist, kennt sie kein Ansehen der Person; sie schaut nicht auf den Preis der Dinge, sondern auf die Not der Menschen."[4] Je größer die Unvollkommenheit und dementsprechend die Not, desto größer die tätige Liebe; je größer die Vollkommenheit und demnach die Güte ist, desto größer die „Gefühlsliebe", wenn wir sie so nennen dürfen. Dort (bei der tätigen Liebe) setzt die Liebe mit der Wahrheit sich in Einklang: nam et vera in hoc est caritas, ut qui indigent amplius, accipiant prius; hier (bei der affektiven Liebe) setzt sich die Wahrheit mit der Liebe

---

[1] Vgl. In cant. s. 50, n. 4, p. 1022. [2] Ebd. n. 5.

[3] Quoties pie cedit negotiorum tumultibus pia quies? quoties bona conscientia ponitur codex, ut operi manuum insudetur? quoties pro administrandis terrenis iustissime ipsis supersedemus celebrandis missarum solemniis? Ordo praeposterus: sed necessitas non habet legem (ebd.); ein interessantes Zeugnis für Bernards Wertschätzung der körperlichen Arbeit, um derentwillen er selbst die heilige Messe in der Erntezeit nicht selten ausfallen ließ, wie Mabillon zur zitierten Stelle bemerkt.

[4] Ebd.

in Einklang: et rursus in hoc cara apparet veritas, si ordinem tenemus affectu, quem illa ratione[1].

Auch im Wortlaut des Liebesgebotes, das noch einer besondern Betrachtung bedarf, findet Bernard diese doppelte Liebe ausgedrückt[2].

§ 18. Das Gebot der Liebe.

Gott hat den Menschen durch ein eigenes Gebot zur Liebe verpflichtet, und zwar zu einer Liebe, welche alle Kräfte der Seele nach ihrer vollen Leistungsfähigkeit in Anspruch nimmt: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und aus allen deinen Kräften, und deinen Nächsten wie dich selbst.“

1. Eine vollkommene Erfüllung des Gebotes der Gottesliebe erklärt Bernard in diesem Leben, wo die Seele auch dem Leibe sich widmen und mithin ihre Tätigkeit teilen muß zwischen Gott, den Geschöpfen und sich selbst, für unmöglich[3]. Erst wenn der Leib einmal seine Gebrechlichkeit abgestreift und „vergeistigt, unsterblich, unversehrt, friedvoll und lieblich und in allem dem Geiste untertan ist, kann die Seele alle ihre Vermögen mit voller Kraft in Gott sammeln und für immer ununterbrochen in ihm gesammelt erhalten“; wohl aber mag einzelnen auserlesenen Seelen diese völlige Einsammlung ihrer ganzen Persönlichkeit in Gott vorübergehend gewährt worden sein, wie Bernard von vielen Märtyrern annimmt im Augenblick ihres Leidens. „Gänzlich hinweggerafft von der Gewalt der Liebe, haben sie ihre Leiber äußerlich preisgegeben, ohne daß die schneidensten Schmerzen, die sie empfanden, ihre innere Heiterkeit zerstörten, wenngleich sie dieselbe trübten.“ [4]

a) Aber eben in dieser Trübung offenbart sich der mindere Grad der inneren Konzentration auf Gott, der Hauptgrund, weshalb Bernard auch, wie wir früher gesehen, der vom Leibe getrennten Seele einen niederen Grad der Seligkeit beimaß vor ihrer Wiedervereinigung, weil sie nämlich, auf ihren Leib noch bedacht, nicht völlig eingehen könne in Gott. Auch die Liebe im Zustand der mystischen Einigung ist nur eine unvollkommene und

---

[1] In cant. s. 50, n. 6. [2] Vgl. ebd. s. 20, n. 3 u. 4, p. 868 f.

[3] Vgl. ebd. s. 50, n. 2. Text siehe § 17, S. 196 A. 2.

[4] De dil. Deo c. 10, n. 29. Vgl. Augustin., De perfect. iust. c. 8, n. 17 ff, X 167 ff.

zudem nur vorübergehende Annäherung an jenen höchsten möglichen Grad der Gottesliebe, der im Gebote ausgedrückt ist und erst in der visio beata erreicht wird. „Wenn einmal der Tod im Siege verschlungen ist und das ewige Licht von allen Seiten eindringt in das Reich der Nacht und sich desselben von allen Seiten bemächtigt, so daß es auch im Leibe aufleuchtet, dann wird die Seele, aller andern Sorgen enthoben, Gott ganz angehören mit allen Kräften; wird ihn lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüte und mit allen ihren Kräften."[1]

b) „Wenn nun dieses Gebot hienieden unerfüllbar ist, wie konnte Gott dasselbe erlassen?"[2] Bernard beantwortet diese selbstgestellte Frage ganz im Sinne Augustins, indem er das Gebot nicht sowohl auf den inneren Affekt als auf die Tat der Liebe bezieht. Durch die Tat soll und muß der Christ seine Liebe erweisen; hindert ihn die Not des Lebens mit allen seinen Sorgen und Mühen auch an der völligen und ausschließlichen Sammlung in Gott, so will ihn das Gebot wenigstens anhalten, zu tun, was er vermag, nämlich alle seine Werke, welcher Art sie immer sein mögen, zu üben im Geiste der Gottes- und Nächstenliebe, so daß alle seine Werke nur Ausfluß und Zeugnis seiner Liebe sind; dann liebt er Gott in all seinen Handlungen und folglich auch mit allen seinen Kräften. Eine Bestätigung dieser Interpretation findet Bernard in dem Wort des Herrn: „Wenn ihr mich liebt, so haltet meine Gebote" (Jo 14, 15)[3].

Beziehe man das Gebot auf die inneren Akte, so sei eine Liebe in der vom Gebot gekennzeichneten Intensivität auf Erden unmöglich[4]. Das irdische Leben kann und muß wohl den Anfang und Fortschritt dieser Liebe wahrnehmen, die Vollendung aber bleibt dem zukünftigen Leben vorbehalten. „Dem Urheber des Gebotes entging es nicht, daß das Gewicht des Gebotes die menschliche Kraft übersteigt", gleichwohl hielt er für gut, dasselbe zu geben, „um die Menschen an ihre Unzulänglichkeit zu erinnern und um ihnen das Ziel der Gerechtigkeit zu zeigen, dem sie entgegenstreben sollen nach Maßgabe ihrer Leistungsfähigkeit".

---

[1] De dil. Deo c. 10, n. 29. Vgl. Augustin., De doctr. christ. l. 1, c. 22, n. 21, III[1] 11.

[2] Quomodo iubenda fuit, quae implenda nullo modo erat? In cant. s. 50, n. 2, p. 1021.

[3] Ebd. n. 3 und De dil. Deo c. 10, n. 29.

[4] In cant. s. 50, n. 2 und De dil. Deo a. a. O.

Nicht zur Gesetzesverletzung, sondern zur Demut wollte Gott uns führen vermittels der Erkenntnis der Unzulänglichkeit all unserer Werke, und darum befahl er Unmögliches. Denn die Wahrnehmung des weiten Abstandes zwischen Sollen und Leisten schützt uns vor eitler Selbstgerechtigkeit und lehrt uns, einzig auf Gottes Barmherzigkeit zu rechnen[1].

c) Nur eine Folgerung aus dieser Auffassung des Liebesgebotes ist der Satz, man dürfe seiner Liebe zu Gott keine Grenze ziehen wollen.

Zwar ist eine solche Grenze nach unten für die tätige Liebe vom Wortlaut des Gebotes selbst gezogen. Sie besteht in jener Wertschätzung Gottes, vermöge welcher wir ihn mehr als alles andere und in allem andern lieben. Wer, auf die Wahl gestellt zwischen Gott oder einem Geschöpfe, für letzteres sich entscheidet, kündigt Gott die Liebe und sagt sich von ihm los — dies geschieht in der schweren Sünde. Wer in ungeordneter Weise einem geschöpflichen Gute sich hingibt mit einer Liebe, die außerhalb der Gottesliebe steht, die zwar nicht die Negation der Gottesliebe, aber von dieser nicht geordnet und eingegeben ist, sagt sich zwar nicht los von Gott, aber verfehlt sich gegen die Gott schuldige Liebe — dies geschieht in der läßlichen Sünde. Darum ist der Satz: „Wer mich liebt, der hält meine Gebote“, eine ebenso treffende Interpretation des Liebesgebotes in seiner Mindestforderung.

Eine Grenze nach oben dagegen gibt es für die Liebe nicht. Niemals wird eine Seele hier auf Erden so vollendet werden in der Liebe, daß ein Fortschritt zu höherer Liebe unmöglich wäre und sie sagen könnte: Satis est, non possum amplius. Ebendeshalb kann es in der Übung und im Erwerb der Liebe keinen Stillstand geben. „Niemand also sage: Es ist genug, ich will bleiben.

---

[1] In cant. s. 50, n. 2. Vgl. Augustin., De perfect. iust. c. 8, n. 19, p. 175, und Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 44, a. 6. Intendit autem Deus per hoc praeceptum, ut homo sibi totaliter uniatur, quod fiet in patria, quando Deus erit omnia in omnibus. . . . Et ideo plene et perfecte in patria implebitur hoc praeceptum; in via autem impletur, sed imperfecte; et tamen in via tanto unus alio perfectius complet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad patriae perfectionem. Wiewohl wir, so erläutert Thomas das Liebesgebot, hienieden den Zweck des Gesetzes, die völlige Vereinigung mit Gott, nicht völlig erreichen, so weichen wir doch von der Ordnung desselben auch nicht ab. Der Soldat erfüllt vollkommen den Befehl, zu kämpfen, wenn er die Absicht des Führers, zu siegen, durch Kampf erreicht; er erfüllt sie gleichfalls, wenn auch unvollkommen, wenn er im Kampfe tut, was er vermag, auch wenn er nicht siegt.

wie ich gestern war und vorgestern: wir haben keine bleibende Stätte hier, und die zukünftige besitzen wir noch nicht, sondern suchen sie erst. Entweder steigst du empor oder du sinkst herab, das ist unvermeidlich; versuchst du stehen zu bleiben, so fällst du notwendigerweise. Und wahrlich! der kann doch in keiner Weise als gut erachtet werden, der nicht besser werden will. Wo man anfängt, nicht besser sein zu wollen, da hört man auf, gut zu sein." [1] „Es ist vielleicht möglich, daß man übermäßig gerecht und übermäßig weise sein kann, aber über die Maßen gut kann man nicht sein. Und in der Tat lese ich: ‚Sei nicht zu sehr gerecht' (Prd 7, 17), ich lese: ‚Nicht weiser sein, als sich ziemt, weise zu sein' (Röm 12, 3). Aber lese ich etwa auch: ‚Sei nicht zu gut' oder ‚sei nicht besser, als notwendig ist'? Niemand kann besser sein, als er soll. Paulus war schon gut; und gleichwohl keineswegs zufrieden mit sich selbst, vergaß er, was hinter ihm lag und streckte sich nach dem aus, was vor ihm lag (Phil 3, 13), bestrebt, stets besser zu werden, als er bereits war. Nur Gott allein will nicht besser werden, als er ist, weil er nicht kann. Darum sollen jene nur euch ferne bleiben, die da sagen: ‚Wir wollen nicht besser sein als unsere Väter. Denn sie bekennen sich damit nur als Söhne lauer und zuchtloser Väter.'" [2]

Ein Maß für die Liebe zu Gott gibt es nicht. „Das Maß der Liebe Gottes ist, ihn zu lieben ohne Maß." [3]

---

[1] Recedant a me et a vobis qui dicunt: Nolumus esse meliores, quam patres nostri, tepidorum et dissolutorum se filios protestantes. . . . Vidit Iacob in scala Angelos ascendentes et descendentes (Gn 28, 12): numquid stantem quempiam, sive sedentem? Non est stare omnino in pendulo fragilis scalae; neque in incerto huius mortalis vitae quidquam in eodem statu permanet. Non habemus hic manentem civitatem, nec futuram possidemus, sed inquirimus. Aut ascendas necesse est aut descendas: si attentas stare, ruas necesse est. Minime pro certo est bonus, qui melior esse non vult: et ubi incipis nolle fieri melior, ibi etiam desinis esse bonus. Epist. 91, n. 3, p. 224. Vgl. De div. s. 35, n. 2, p. 635; ferner Augustin., Enarr. in ps. 119, n. 2, IV 1365 f, und s. 169, n. 18, V 818, wo der heilige Kirchenlehrer von aller irdischen Vollkommenheit sagt, sie sei Vollkommenheit nur in gewissem Sinne: Perfecti et non perfecti: perfecti viatores, nondum perfecti possessores. Und was heißt viator sein? Quid est ambulare? Breviter dico: proficere. . . . Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id, quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, remansisti. Si autem dixeris: Sufficit; et periisti: semper adde, semper ambula, semper profice. Noli in via remanere. . . . Remanet, qui non proficit. [2] Epist. 91, n. 3.

[3] Modus diligendi Deum est sine modo diligere. De dil. Deo c. 1, n. 1 und c. 6, n. 16. Bernard gibt hier ein Wort des Bischofs Severus von Mileve in einem

Der Grund liegt einmal in der unermeßlichen Liebenswürdigkeit Gottes selbst, den wir niemals so zu lieben im stande sind, wie er in sich geliebt zu werden verdient. „Wie könnte es eine Grenze geben in einer Liebe, die auf Gott, den Unermeßlichen, den Unendlichen, gerichtet ist?“ [1]

Dazu kommt, daß unsere Liebe keine ungeschuldete, vielmehr nur eine schwache Abzahlung der unendlichen Liebe Gottes gegen uns ist und darum allzeit, so innig und stark sie auch sein mag, unendlich hinter unserer Liebesschuld zurückbleibt. Amat immensitas, amat aeternitas, amat supereminens scientiae caritas; amat Deus, cuius magnitudinis non est finis (Ps 144, 3), cuius sapientiae non est numerus (Ps 146, 5), cuius pax exuperat omnem sensum (Phil 4, 7); et vicem rependimus cum mensura? Diligam te Domine, fortitudo mea, firmamentum meum et refugium meum et liberator meus (Ps 17, 2 3): et meum denique quidquid optabile atque amabile dici potest, Deus meus, adiutor meus, diligam te pro dono tuo et modo meo, minus quidem iusto, sed plane non minus posse meo: qui, etsi quantum debeo non possum, non possum tamen ultra, quam possum [2].

2. Während die Gottesliebe ohne Maß und Grenze ist, bildet nach dem Wortlaute des Gebotes die geordnete Selbstliebe die Norm der christlichen Nächstenliebe. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“

a) Die Worte „wie dich selbst“ sollen nach dem hl. Thomas keineswegs ein quantitatives Gleichmaß, sondern nur eine zwischen der geordneten Selbst- und Nächstenliebe obwaltende Ähnlichkeit der Beweggründe und Eigenschaften andeuten [3].

Es könnte scheinen, als ob Bernard, in diesem Punkte von Thomas und den späteren Theologen abweichend, eine materielle Gleichheit der Selbst- und Nächstenliebe postuliere, wenn er schreibt: „Es genügt, daß du den Nächsten liebst wie dich selbst“: hoc quippe est ex aequalitate [4].

Briefe an Augustin wieder: In quo (sc. ultimo gradu amoris) iam nullus nobis amandi modus imponitur, quando ipse ibi modus est sine modo amare. Epist. 109 inter Augustin. n. 2, II 316.

[1] De dil. Deo c. 1, n. 1. Vgl. Anselm., Oratio 17, p. 258.

[2] De dil. Deo c. 6, n. 16. Vgl. Anselm., Meditat. 12, p. 224. Diligere te potest aliquis, te donante quantum valet, sed numquam quantum debet.

[3] Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 44, a. 7.

[4] In cant. s. 18, n. 4, p. 861.

Das ist indes nicht der Fall. Bernard steht vielmehr voll und ganz auf dem allgemein eingenommenen Standpunkt der katholischen Moral, daß die geordnete Liebe mit sich selbst beginne, daß jeder sich selbst der Nächste sei und darum für sich und sein zeitliches und geistliches Wohl in erster Linie zu sorgen habe. Er findet es durchaus verwerflich, „andere belehren zu wollen, bevor man selbst gelernt, andere heiligen zu wollen, ehe man für die eigene Heiligung Sorge getragen hat. Diesen macht er den ironischen Vorwurf: ihre Nächstenliebe sei zu groß, ihre Selbstliebe zu klein; es genüge, den Nächsten zu lieben wie sich selbst; man dürfe nicht mit Vernachlässigung seiner selbst am Wohle des Nächsten arbeiten: Caritas quae sua sunt, id est propriae saluti necessaria numquam non habet; nec modo habet, sed etiam abundat. Vult abundare sibi, ut possit et omnibus; servat sibi quantum sufficiat, ut nulli deficiat. Nur de cumulo dürfe man andern helfen, wo nicht, müsse man für sich selbst sorgen gleich den klugen Jungfrauen, die von ihrem Öle nichts darboten, weil sie befürchten mußten, es möchte für beide nicht reichen“ [1].

So stellt also der hl. Bernard die Selbst- und Nächstenliebe keineswegs auf völlig gleiche Stufe; vielmehr hält er die geordnete Selbstliebe für dringlicher und wichtiger; er verlangt ihre Priorität und ein höheres Maß derselben. „Das Erste ist, sich selbst zu lieben und dann den Nächsten. Denn es heißt nicht: ‚Du sollst dich lieben wie den Nächsten, sondern du sollst den Nächsten lieben wie dich.‘“ [2]

Die Befolgung dieses durchaus unanfechtbaren [3] Moralsatzes legt der Heilige auch seinem Schüler auf dem Apostolischen Stuhle, dem Papst Eugen III., in

---

[1] Ebd.

[2] De div. s. 103, n. 1, p. 729. Vgl. Augustin., De civ. Dei l. 1, c. 20, VII 20. Regulam diligendi proximum a semetipso dilector accepit: quando quidem scriptum est: diliges proximum tuum tamquam te ipsum; und s. de discipl. christ. c. 3, n. 3, VI 583.

[3] Zwar hat Luther auch das katholische Moralprinzip: Amor bene ordinatus incipit ab ego, angefochten; und Baumann stimmt ihm in seiner Schrift gegen Denifle (Denifles Luther und Luthertum 25) bei. Luther erblicke in dieser Lehre mit Recht „eine Alterierung des Evangeliums“, wenn er „in der Predigt über das Evangelium am Tage der heiligen drei Könige Mt 2“ sage: „Item, das Evangelium lehrt, die Liebe suche nicht ihr Eigenes, sondern diene nur dem andern. Nun halten sie das Wörtlein Liebe wohl und scheiden von ihm alle seine Art, da sie lehren, ordentliche Liebe hebe an sich selbst an und liebe sich am ersten und am meisten.“ Ob wohl Luther und Baumann anders verfahren? Baumann

herrlichen Worten dringend ans Herz: „Willst du ebenfalls ganz allen angehören wie jener, der allen alles geworden ist (1 Kor 9, 22), so lobe ich deine Menschenliebe, doch muß sie allumfassend sein. Wie wäre sie aber allumfassend, wenn du dich ausschließest? Du bist ja auch ein Mensch. Damit also deine Liebe vollkommen und allumfassend sei, muß sie auch dich in den Schoß nehmen, der alles aufnimmt. Was nutzt es dir sonst nach jenem Worte des Herrn, wenn du alle gewinnst, dich selbst aber verlierst? (Mt 16, 26.) Wenn dich also alle besitzen, so sei doch auch du einer von deinen Besitzern. Warum bist du allein der Betrogene, der beim Geschenke deiner selbst leer ausgeht? Wie lange geht dein Geist von dir aus ohne Wiederkehr? (Ps 77, 39.) . . . Der Tor und der Weise, der Knecht und der Freie, der Reiche und der Arme, der Mann und das Weib, der Greis und der Jüngling, der Geistliche und der Laie, der Gerechte und der Ungerechte: sie alle haben gleicherweise teil an dir, sie alle trinken wie aus einer öffentlichen Quelle aus deiner Brust, und du wirst abseits dastehen und Durst leiden? Wenn es heißt: Wehe dem, der seinen Anteil verschlechtert; wie wird es dem ergehen, der sich gänzlich leer ausgehen läßt? Mögen immerhin deine Wasser in die öffentlichen Straßen geleitet werden, Menschen und Lasttiere und Herden daraus trinken, ja magst du selbst dem Kamele des Knechtes Abrahams den Trank gewähren; nur trinke auch du mit den übrigen aus deinem Brunnenquell. ‚Der Fremdling‘, heißt es (Spr 5, 17), ‚trinke nicht daraus.‘ Bist du etwa ein Fremdling? Wem solltest du nicht ein Fremdling sein, wenn du es dir selbst bist? Wer sich selbst nicht gut ist, wem soll er gut sein?“ [1]

b) Diese geordnete und pflichtmäßige Selbstliebe ist nun nach Bernard die Norm der Nächstenliebe, ganz in dem von Thomas erläuterten Sinne.

Die Nächstenliebe muß heilig sein, d. h. Gott muß den eigentlichen Beweggrund der Nächstenliebe bilden, kein bloß irdisch-zeitliches Motiv. Denn unsere Liebe zum Nächsten ist nur rein, wenn

---

findet es tadelnswert, daß Thomas und nach ihm besonders „reichlich“ die Jesuiten in ihren Moralwerken das Wort ὡς, sicut im Gebote der Nächstenliebe im Sinne von similiter, nicht aequaliter übersetzen (vgl. a. a. O. S. 24). Ob Baumann den Mut haben wird, sich und seiner Geldbörse die Last des aequaliter aufzuerlegen? Ob er wohl mit jedem armen Bettler sein Vermögen hälftig teilen wird? Wir fürchten, er wird in diesem Falle es mit der verwerflichen katholischen Morallehre halten, daß jeder sich selbst der Nächste ist, zuerst an sich selbst denken und für sich sorgen müsse. Oder sollte er wirklich an andern und für andere gearbeitet und gesorgt und ihnen gegeben haben mit Hintansetzung oder auch nur Gleichsetzung seiner selbst? Bernard würde ihm in diesem Falle den Rat geben: Disce et tu nonnisi de pleno effundere, nec Deo largior esse velis. . . . Implere prius et sic curato effundere. Benigna prudensque caritas affluere consuevit, non effluere. . . . Alioquin nec mihi sedet ditari ex te exinanito. Si enim tu tibi nequam, cui bonus eris? De cumulo, si vales, adiuva me: sin autem, parcito tibi. In cant. s. 18, n. 4. Und diese Bemerkungen Bernards gelten für die leibliche Barmherzigkeit ebenso wie die geistige.

[1] De consid. l. 1, c. 5, n. 6, I 734.

wir ihn lieben in Gott; deswegen muß die Gottesliebe der Nächstenliebe vorausgehen. Gottes- und Nächstenliebe sind eben in ihrer innersten Wurzel untrennbar verbunden, sind wesentlich nur eine Liebe mit verschiedenem Gegenstande[1].

Die Nächstenliebe muß gerecht sein; wie man sich selbst nichts Böses wünscht und zufügt, so darf man auch seinem Mitmenschen nichts Übles wollen oder tun, sondern soll sein wahres Wohl erstreben und tatkräftig fördern. „Die ganze Übung der Gerechtigkeit aber scheint an den beiden Gesetzen zu hängen, daß man einem andern nicht tue, was man sich selbst nicht getan haben möchte (Tob 4, 16) . . . und sodann, daß man das Wort des Herrn . . . beachte: ‚Was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das sollt ihr ihnen auch tun‘ (Mt 7, 12).“ [2]

Die Gerechtigkeit verlangt von uns nicht, den Nächsten gleich sehr zu lieben wie uns, sondern jenes Maß von Liebe ihm zu erweisen, das wir uns selbst wünschen von ihm.

„Der also liebt seinen Nächsten, der nicht will, daß ihm Schlimmes widerfahre, wie er sich selbst es nicht will, und der seinem Nächsten den Besitz des Himmels wünscht wie sich selbst. Denn was sollte der Mensch auch für einen Vorteil daran haben, wenn sein Bruder in der Hölle brennt, oder was verlieren, wenn er mit ihm im Paradiese ist? Denn nicht so ist die Erbschaft des Paradieses, daß sie geringer wird mit der Zahl der Besitzer. Er liebt also seinen Nächsten, wenn er nicht will, daß er Schaden leide wie er selbst, und wenn er ihm den Besitz des Himmel wünscht wie sich selbst.“ [3]

Wahr muß endlich unsere Liebe sein, und sie ist es, wenn sie dem Nächsten wirkliches Wohlwollen entgegenbringt, ihm aufrichtig Gutes wünscht wie sich selbst, ohne dabei seinen eigenen Vorteil zu suchen; denn wer mehr oder gar ausschließlich seinen Nutzen in der Nächstenliebe im Auge hat, der liebt nicht den Nächsten, sondern sich selbst[4].

---

[1] Ut tamen perfecta iustitia sit diligere proximum, Deum in causa haberi necesse est. Alioquin proximum pure diligere quomodo potest, qui Deum non diligit. Oportet ergo Deum diligi prius, ut in Deo diligi possit et proximus. De dil. Deo c. 8, n. 25.

[2] De div. s. 18, n. 4, p. 589, und In Quadr. s. 6, n. 1, II 182.

[3] De div. s. 103, n. 1.

[4] Illa vera et sincera est caritas et omnino de corde bono et conscientia bona et fide non ficta iudicanda procedere, qua proximi bonum aeque ut nostrum diligimus. Nam qui magis aut certe solum diligit suum: convincitur non caste diligere bonum: quod utique propter se diligit, non propter ipsum. Epist. 11, n. 3, p. 110.

c) Diese wohlwollende Gesinnung gegen den Nächsten muß sich bewähren durch die Tat. Non in ore tantum et lingua, sed opere diligamus et veritate. Igitur in exhibitione operis liquebit veritas dilectionis[1]. Es ist eine Forderung der Gerechtigkeit, die Bernard aus dem gemeinsamen Besitz der menschlichen Natur ableitet, dem Mitbruder im Falle der Not zwar nicht „mit unsern eigenen Bedürfnissen, wohl aber mit unserem Überfluß zu Diensten zu sein". Man soll die eigenen Vergnügungen einschränken und mit dem Ersparten dem Mitbruder helfen; dann ist unsere Liebe gerecht und mäßig zugleich. Denn Gerechtigkeit und Billigkeit verlangen, mit den Gütern der Natur nicht dem Feinde der Seele, der Genußsucht, zu huldigen und „den Teilhaber unserer Natur" leer ausgehen zu lassen[2].

Wichtiger noch als die leiblichen sind aber die geistigen Liebeswerke. Unter ihnen betont der Heilige besonders jene, vermittels welcher die Vorgesetzten der Unwissenheit und Schwachheit ihrer Untergebenen aufhelfen[3]. Freilich müßten die Vorgesetzten vor allem an sich das bekämpfen und ausrotten, wogegen sie eifern bei ihren Untergebenen. Denn „doppeltes Gewicht ist ein Greuel vor dem Herrn" (Spr 20, 23). All ihr Eifer gegen andere wäre sonst ebenso fruchtlos und unklug, wie ihre Nachsicht gegen sich selbst ohne Vernunft und Segen sei[4].

Im übrigen müsse die Liebe der Strenge, Nachsicht heiligem Eifer die Hand reichen. Wann aber das eine oder andere am Platze sei, wann das Öl der Nachsicht oder aber der Wein der Strenge in die Wunde zu gießen ist, das bestimme die Tugend der discretio, die zu eifern und zu vergeben weiß am rechten Platze.

Diese drei Grundtugenden aller Seelenführung aber muß der Obere „erkaufen mit der Münze der Eigenliebe". Denn nicht die Rücksicht auf sich selbst darf ihn leiten; die Selbstliebe verkehrt das Herz und verschließt der Vernunft die Augen: sie hält persönliche Abneigung für heiligen Eifer und ungeordnete Zuneigung für berechtigte Güte. Nur die Liebe zum Nächsten darf das Verhalten gegen ihn regeln.

Im Reden aber ist dreierlei nötig für den Vorsteher: Bescheidenheit im Tadel, Nachdruck im Ermahnen, Kraft im Überreden. Volat irrevocabile verbum: und so manches Wort, unüberlegt ausgesprochen, schafft Wunden und Bitterkeit. Andern wieder klebt die Zunge am Gaumen, was ihren Untergebenen nicht wenig schadet. Andere verfügen über eine große Abundanz von Worten, aber ohne Kraft und Mark.

---

[1] Epist. 186, p. 348.

[2] Vgl. De dil. Deo c. 8, n. 23 u. 24.

[3] In adv. Dom. s. 3, n. 6, II 46. [4] Ebd. s. 4, n. 5, p. 49

Das gute Beispiel indes sei und bleibe der Hauptfaktor in der Seelenführung. Wessen Leben verachtet wird, dessen Predigt wird notwendig gering geachtet. Niemals dürfe der Untergebene seinem Vorgesetzten gegenüber Grund haben, zu sagen: Tu, qui alium doces, te ipsum non doces (Rom 2, 21)[1]. Durch sein lebendiges Beispiel muß er die Ausführbarkeit dessen beweisen, was er fordert von andern. Sein Leitstern sei Strenge gegen sich selbst, Milde gegen andere, demütige Unterwerfung unter Gott[2]. Sollen aber seine Bemühungen, als Engel des Friedens alle Ärgernisse nach Möglichkeit aus dem Reiche Gottes zu entfernen, von Erfolg gekrönt sein, so muß er mit seinem Worte und seinem Beispiel das andächtige Gebet für die seiner Obhut Anvertrauten verbinden[3].

d) Bona facere et mala pati hat Bernard, wie früher gezeigt, als Summe dessen bezeichnet, was die Liebe zu Gott vom Christen praktisch verlangt. Gutes dem Nächsten tun, ist auch von der Übung der Nächstenliebe nur die eine Hälfte, und zwar die leichtere. „Die Liebe, welche vom Heiligen Geiste eingegossen wird, ist ebenso geduldig als gütig."[4] Die Geduld ist der Helm, mit welchem der Streiter Christi sich waffnen muß, um gegen das Üble und Mißliche im Umgang mit seinen Mitmenschen geschützt zu sein[5]. Die Übung der geduldigen, tragfähigen Liebe ist weit schwieriger als die der gütigen, tätigen.

Jedem Menschen wohne seit der Erbsünde eine „gewisse Lust, zu schaden", ein Hang zur Bosheit inne; aus ihm wildert ein

---

[1] Vgl. Gregor., Regula pastoralis p. 3, c. 40, III 124.

[2] Vgl. In temp. resur. s. 2, n. 11, II 287. Die Liebe muß nach Augustin (In Epist. Ioann. tract. 7, n. 11, III[2] 877) zwar auch zu zürnen im stande sein, aber sine felle, more columbino, non corvino!

[3] Vgl. In adv. Dom. s. 4, n. 5. Der hl. Augustin bezeichnet die innocentia und benevolentia als Grundlagen einer gedeihlichen Seelenführung: innocentia est, qua nulli nocemus; benevolentia, qua etiam prosumus, cui possumus. De mendacio c. 19, n. 40, VI 443. Sehr beachtenswert sind auch Bernards Bemerkungen In cant. s. 23, n. 2, p. 885. Discite subditorum matres vos esse debere, non dominos; studete magis amari, quam metui; et si interdum severitate opus est, paterna sit, non tyrannica. Matres fovendo, patres vos corripiendo exhibeatis. . . . Quid iugum vestrum super eos aggravatis, quorum potius onera portare debetis? . . . considerans unusquisque seipsum, ne et ipse tentetur; und n. 7: Improbe satis praeesse affectas, quibus prodesse non curas; n. 8: At pauci profecto, qui utiliter; pauciores, qui et humiliter praesint. Facile tamen utrumque adimplet, qui matrem virtutum discretionem perfecte adeptus, vino nihilominus caritatis usque ad contemptum gloriae propriae, usque ad sui ipsius oblivionem et non ad quaerenda quae sua sunt, debriatur. . . . Virtus si quidem discretionis absque caritatis fervore iacet et fervor vehemens absque discretionis fomento praecipitat.

[4] In fest. S. Andreae s. 1, n. 9, II 508.

[5] Vgl. Sent. 32, II 754.

üppiger Wald von Neid, Verkleinerung, Zwietracht und Feindschaft unausrottbar hervor, der eine ständige Gefahr bildet für die Nächstenliebe.

Was ist zu tun? Bernard verweist uns auf Einkehr ins eigene Herz. „Schaue auf dich selbst, daß nicht auch du versucht werdest" (Gal 6, 1).

„Blicke auf dich selbst, damit du lernest, Mitleid zu haben mit andern, und zurechtweisest im Geiste der Sanftmut." Darum möchte der heilige Abt seine Ordensbrüder „zu jenem heiligen Greis in die Schule geschickt haben", der bitterlich zu weinen pflegte, wenn er von Fehltritten seiner Mitbrüder hörte; er pflegte zu sagen: Ille hodie, ego cras. „Wer so über sich selbst weint, soll der etwa nicht auch Mitleid haben mit seinen Brüdern?"[1] Demut und Sanftmut sind die beiden Pfeiler der brüderlichen Eintracht auf Erden. Indem der Heiland Demut und Sanftmut durch sein Beispiel und Wort uns gelehrt hat, ist er ebenso der große Meister der Nächstenliebe, wie er der große Lehrmeister der Gottesliebe ist. Es ist unmöglich, auf Erden alle Ärgernisse fernzuhalten. Denn die Engel des Friedens, die allen Anstoß vom Reiche Gottes abwehren, wohnen nur in jener Stadt, zu deren Grenzen Gott den Frieden gesetzt hat. Soll auf Erden trotz allem Eintracht und Liebe gedeihen, so muß der Beleidiger von bitterer Überhebung, der Beleidigte von unerbittlicher Starrköpfigkeit sein Herz frei halten.

„Wenn du also erkennst, daß dein Bruder etwas wider dich hat, so habe die Demut, um Verzeihung zu bitten; wenn du etwas wider ihn hast, so sei zugänglich für Vergebung, und alle Glieder werden in Frieden sein."[2] Diese beiden Tugenden aber lehrt am besten der Blick ins eigene Herz. Hier, im eigenen Innern, beginnt der Weg zur Nächstenliebe ebenso wie der Aufstieg zur Liebe Gottes.

Jeder Mensch trägt nämlich zugleich in seinem Herzen eine auch durch die Erbsünde nicht zerstörte milde, zarte Grundstimmung, die, wenn durch eigene Schuld nicht betäubt, ihn geneigt macht, dem Mitmenschen im Unglück gern zu geben und im Unrecht gern zu vergeben. Dieser natürlichen Neigung seines Herzens wird er um so leichter Geltung verschaffen, je mehr er den

---

[1] Vgl. In temp. resur. s. 2, n. 4, p. 285.

[2] De div. s. 19, n. 6, p. 591. Vgl. Augustin., In Ioann. tract. 17, n. 8, III 426: Dilige ergo proximum et in te intuere, unde diligas proximum.

Nächsten im Lichte der eigenen Schwachheit betrachtet[1]. „Ein vulgäres Sprichwort sagt: Der Gesunde weiß nicht, wie es dem Kranken zu Mute ist, und der Satte nicht, was der Hungrige leidet." Wer aber fremde Not am eigenen Leibe verspürt und die Schwachheit anderer in sich selbst erlebt hat, der ist allzeit zur Hilfe und zur Vergebung bereit. Darum wollte unser Heiland leiden, um Mitleid, arm werden, um Erbarmen zu lernen; nicht als ob beides zuvor ihm fremd gewesen — währt ja doch sein Erbarmen von Ewigkeit zu Ewigkeit —, sondern weil er in der Zeit durch eigene Erfahrung kennen lernen wollte, was er auf Grund seiner göttlichen Natur von Ewigkeit her kannte."[2]

§ 19. Die Vortrefflichkeit der Liebe.

„Die beste Gnadengabe ist die Liebe; eine ganz unvergleichliche Gabe, die der himmlische Bräutigam seiner neuen Braut einzuschärfen vielfältig Sorge trug."[3] „Auch der Apostel Paulus stellt, da er die Korinther zu besseren Gnadengaben einlädt, die Liebe unter allem andern zu höchst. Er führt sie mit Glaube und Hoffnung zusammen an und nennt sie größer als diese, vortrefflicher als die Wissenschaft. . . . Was sollten wir auch vergleichen wollen mit ihr, die selbst dem Martyrium vorgezogen wird und dem Glauben, der Berge versetzt."[4]

1. Für die Liebe ist die Seele von Gott erschaffen. „Um deinetwillen, o Gott, hast du alles gemacht, und wer sein will für sich und nicht für dich, der beginnt nichts von allem zu sein." Deshalb macht auch Bernard jenes liebeglühende Wort sich zu eigen, das der Völkerapostel mit eigener Hand seinem ersten Korinther-

[1] Vgl. De grad. hum. c. 3, n. 6, I 944, und Anselm., Exhort. ad contempt. 192.

[2] Nescit sanus, quid sentiat aeger, aut plenus, quid patiatur ieiunus. Et aeger aegro et ieiunus ieiuno quanto propinquius, tanto familiarius compatiuntur. Sicut enim pura veritas nonnisi puro corde videtur; sic miseria fratris verius misero corde sentitur. Sed ut ob alienam miseriam miserum cor habeas, oportet, ut tuam prius agnoscas: ut proximi mentem in tua invenias et ex te noveris, qualiter illi subvenias, exemplo scilicet Salvatoris nostri, qui pati voluit, ut compati sciret; miser fieri, ut misereri disceret. . . . Non quod ante misereri nesciret, cuius misericordia ab aeterno et usque in aeternum; sed quod natura sciebat ab aeterno, temporali didicit ex experimento. De grad. hum. a. a. O.

[3] Charisma peroptimum caritas est; plane incomparabile, quod novae sponsae coelestis sponsus inculcare curabat. In cant. s. 29, n. 3, p. 930.

[4] Ebd.

brief (16, 22) beigefügt hat: „Wenn einer nicht lieb hat unsern Herrn Jesus Christus, so sei er im Fluch." „Des Todes würdig ist fürwahr, wer sich weigert, dir zu leben, o Herr Jesus Christus, und er ist bereits tot." Die Liebe ist das Lebensprinzig der Seele und die Quelle alles wahren, inneren Wertes. Darum scheinen ihm jene Jahre fruchtlos verloren, und er beklagt sie mit bitterem Schmerze, die er nicht in ausschließlicher Vereinigung mit Gott verlebt hat[1].

2. Alle Faktoren des geistlichen Lebens, Gnadengaben, Tugenden und gute Werke, sind, von der Liebe getrennt, ohne Wert, ja unter Umständen selbst nachteilig und gefährlich für die Seele. Was immer die Seele in sich trägt, was immer sie leistet, zieht seine Güte aus der Liebe. „Gott will gefürchtet werden, weil er unser Herr, geehrt werden, weil er unser Vater ist." Aber ohne die Liebe ist die Furcht nur Knechtsgesinnung, die Ehre nur öde Schmeichelei. „Keine von beiden ist angenehm, wenn sie nicht vom Honig der Liebe versüßt ist." So erhalten alle Tugenden und Gaben ihren Wert durch die Liebe. „Die Liebe allein genügt durch sich selbst, gefällt durch sich selbst und um ihrer selbst willen."[2]

In der Liebe also, in keiner andern Tugend, erblickt Bernard das Prinzip bzw. das Wesen der christlichen Vollkommenheit; und warum dies der Fall ist, das zeigt er ebenso knapp als treffend in dem Satze: Plenitudo legis et cordis est caritas: „Die Liebe ist die Fülle des Gesetzes und des Herzens."[3]

a) In der Tat ist das ganze christliche Sittengesetz in dem einen Hauptgebot der Liebe enthalten. An diesem Gesetze hängt nach der Lehre des göttlichen Meisters das ganze Gesetz und die Propheten, d. h. alle in der Heiligen Schrift niedergelegten sittlichen Forderungen. Die zehn Gebote sind nur die Detaillierung des Liebesgebotes. Wer das Gebot der Liebe erfüllt, erfüllt das ganze Gesetz. Und darum macht sich Bernard mit Recht das Wort Augustins zu eigen: „Liebe Gott und tue, was du willst."[4]

b) Auch des Herzens Fülle ist die Liebe. Denn alle Tugenden und Gaben der Seele ziehen Kraft und Leben aus der Liebe; ohne Liebe sind sie totgeborne Kinder der Seele und wertlos vor Gott: „So herrlich auch die Keuschheit strahlen

[1] Vgl. In cant. s. 20, n. 1. [2] Ebd. s. 83, n. 4, p. 1183.

[3] Ebd. s. 18, n. 6, p. 862.

[4] Audi Apostolum: Omnia vestra in caritate fiant (1 Cor 16, 14). Audi et patrem Augustinum: Habe caritatem et fac quidquid vis. Epist. 221, n. 13, p. 405. Vgl. Augustin., In Epist. Ioan. tract. 7, n. 8, III 875.

mag durch ihre Anmut, ohne die Liebe hat sie weder Wert noch Verdienst. Und das ist nicht zu verwundern. Was wird denn ohne die Liebe als gut angenommen? Der Glaube? Nicht einmal wenn er Berge versetzt. Die Wissenschaft? Nicht einmal jene, welche die Sprache der Engel redet. Das Martyrium? ‚Auch nicht‘, sagt Paulus, ‚wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingebe‘ (1 Kor 13, 1—3). Ohne sie wird nichts Gutes angenommen, und wäre es auch noch so viel; mit ihr wird nichts verschmäht, und wäre es auch noch so wenig. Die Keuschheit ohne Liebe ist eine Lampe ohne Öl. Entziehe das Öl, und die Lampe leuchtet nicht; nimm die Liebe hinweg, und die Keuschheit gefällt nicht.“ [1]

Nur die Liebe ist im stande, den Abgrund zu schließen, der die Tiefen des Menschenherzens durchzieht. Nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, ist die Seele so weit und so tief, daß alles Geschaffene zu klein ist, um sie zu erfüllen: Das vermag nur Gott, der allein größer ist als sie. Gott aber wird unser Anteil durch die Liebe. Und darum ist die Liebe „die Fülle des Herzens“. „Wer sie noch nicht erlangt hat, der mag in andern Tugenden noch so stark erscheinen; er läuft große Gefahr.“ [2]

c) In der Liebe ersteigt die Menschenseele das Höchste, was sie im Himmel und auf Erden vermag: sie ist das einzige Mittel, das dem Menschen ermöglicht, Gleiches, wenn nicht mit völlig Gleichem, so doch mit Ähnlichem zu vergelten. Denn die Fülle der Liebe ist zwar nicht die nämliche; die Liebe Gottes zum Menschen verhält sich zur Liebe des Menschen zu Gott wie die Quelle zum Dürstenden; aber von allen Fähigkeiten der Seele ist die Liebe die einzige, durch welche ein Geschöpf seinem Urheber gewissermaßen ebenbürtig handeln kann. „Gott ist erzürnt gegen mich; kann ich ihm mit ähnlichem Zorne erwidern? . . . Wenn er mich tadelt, werde ich ihm mit Tadel antworten? und richtet er mich, darf ich alsdann auch über ihn zu Gerichte sitzen? Wenn er mich rettet, sucht er nicht von mir gerettet zu werden, und er bedarf seinerseits keines Befreiers, er, der alle befreit. Wenn er befiehlt, so muß ich gehorchen und habe kein Recht, von ihm Gehorsam zu verlangen. Nun aber siehe! Wie ganz anders verhält

---

[1] De moribus et officio Episc. c. 3, n. 9, I 817. Vgl. Augustin. s. 90, n. 6, V 491.

[2] Nihil est in rebus, quod possit replere creaturam factam ad imaginem Dei, nisi caritas Deus, qui solus maior est illa. Eam nondum adeptus periculosissime promovetur, quantis libet aliis videatur pollere virtutibus. In cant. s. 18, n. 6.

sich die Sache mit der Liebe. Wenn Gott liebt, will er nichts, als geliebt werden; ja er liebt nur, um geliebt zu werden; denn er weiß diejenigen allein durch die Liebe selig, die ihn lieben." [1]

d) Die Vollkommenheit und Größe der einzelnen Seele richtet sich nach der Größe ihrer Liebe: „hat sie viel Liebe, so ist sie groß, hat sie wenig, so ist sie klein, hat sie keine Liebe, so ist sie nichts. Denn der hl. Paulus lehrt: ‚Wenn ich die Liebe nicht habe, so bin ich nichts' (1 Kor 13, 3)." [2] Die Liebe erweitert die Seele, daß sie fähig ist, Gott zu fassen, und würdig, Wohnung eines so erhabenen Gastes zu sein. Sie macht jede Seele gewissermaßen zum Himmel, weit und hoch, schön und unermeßlich. „Das Jerusalem, welches droben unsere Mutter ist", wird in der Heiligen Schrift bezeichnet als „der Himmel der Himmel"; ist es ja die Wohnung der Wohnungen Gottes. Die Liebe bewirkt, daß auch die in der Fremde pilgernde Kirche — selbst ein gewaltiger Himmel, der sich „dehnt von einem Meere zum andern und vom Flusse bis an die Grenzen der Erde" — „ihre Himmel hat, die geistigen Menschen", und so gleichfalls zum „Himmel der Himmel", zum Abbilde des himmlischen Jerusalem wird [3].

3. Die Liebe, „das Gesetz des Herrn, das die Dreifaltigkeit gewissermaßen in Einheit zusammenhält und im Bande des Friedens verknüpft", ist auch die starke Bindegewalt, welche die Seligen mit Gott und unter sich vereinigt. Wenn die Engel und Heiligen die lebendigen, auserlesenen Steine sind, aus welchen die Majestät Gottes ihre ewige Wohnstätte sich erbaut, so ist

[1] Magna res est amor, si tamen ad suum recurrat principium, si suae origini redditus, si refusus suo fonti semper ex eo sumat, unde iugiter fluat. Solus est amor ex omnibus animae motibus, sensibus atque affectibus, in quo potest creatura etsi non ex aequo, respondere auctori: Verbi gratia, si mihi irascatur Deus, num illi similiter reirascar? Non utique, sed pavebo, sed contremiscam, sed veniam deprecabor. Ita si me arguat, non redarguetur a me, sed ex me potius iustificabitur. Nec si me iudicabit, iudicabo ego eum, sed adorabo; et salvans me non quaerit a me ipse salvari, nec vicissim eget ab aliquo liberari, qui liberat omnes. Si dominatur, oportet me servire; si imperat, me oportet parere, et non vicissim a Domino vel servitium exigere vel obsequium. Nunc iam videas de amore quam aliter sit. Nam cum amet Deus, non aliud vult, quam amari: quippe non aliud amat, nisi ut ametur, sciens ipso amore beatos, qui se amaverint. In cant. s. 83, n. 4, p. 1183.

[2] Ebd. s. 27, n. 11, p. 919. Vgl. Augustin., De natura et gratia c. 70, n. 84, X 164, und Epist. 168, n. 16, c. 18, II 600 f.

[3] Vgl. In cant. s. 27, n. 12. Vgl. Anselm., Meditat. 14, n. 4, p. 228, und Augustin., Confess. l. 1, c. 5, n. 6, I 71.

die Liebe der Mörtel, der diese Steine zur Einheit verkittet, und zwar ist die Liebe, mit welcher sie unter sich verbunden sind, um so inniger, „je näher sie der (wesenhaften) Liebe stehen, welche Gott ist“ [1].

Die Liebe ist die Seele aller sozialen Verbände schon auf Erden. Sie ist die Macht, welche die Menschenherzen zusammenführt und zusammenhält. In dem Maße, wie die Liebe schwindet, wird die Menschheit innerlich zerklüftet, zerrissen und pulverisiert. „Die Liebe macht uns zu lebendigen Steinen, die im stande sind, sich miteinander zu vereinigen zum Wiederaufbau der ewigen Mauern Jerusalems [2]; ohne sie sind die Menschen „wie Staub, den der Wind verweht vom Angesichte der Erde; den der Hauch eines einzigen Wortes in Aufruhr versetzt und das leiseste Lüftchen eines Verdachtes zerstiebt“ [3].

Alle Vollkommenheit wurzelt mithin in der Liebe. Sie ist das ewige Gesetz, das die heiligste Dreifaltigkeit selbst durchwaltet; sie ist „die Schöpferin und Walterin des Universums“, das „durch die Liebe in Maß, Zahl und Gewicht geschaffen ist“ [4]. Auf der Liebe ruht die ewige und zeitliche Vollkommenheit der Gesellschaft wie des einzelnen Menschen.

Zweites Kapitel.

Die Kardinaltugenden.

§ 20. Die Kardinaltugenden in ihrer Beziehung zur Liebe.

Wenn Bernard, wie oben gezeigt wurde [5], die Liebe „die Fülle des Gesetzes und Herzens“ nennt, so setzt er sie zu den andern sittlichen Christenpflichten bzw. zu den übrigen christlichen Tugenden in ein ganz bestimmtes, und zwar sehr inniges Verhältnis.

1. Ist die Liebe „die Fülle des Herzens“, so schließt sie alles in sich, was das Herz „voll“ oder vollkommen macht; mit andern Worten alle inneren übernatürlichen Vorzüge oder Tugenden sind irgendwie in der Liebe enthalten. Auch hierin ist Bernard nur den Spuren seines großen Meisters Augustin gefolgt, der denselben Gedanken kurz und treffend ausspricht, wenn

---

[1] Vgl. In Dedic. eccl. s. 2, n. 6 u. 7, III 521.
[2] In fest. S. Mich. s. 2, n. 2, p. 452. Vgl. Augustin. s. 349, n. 2, V 1345.
[3] In fest. S. Mich. a. a. O. [4] Vgl. Epist. 10, n. 4, p. 111.
[5] Vgl. § 19, S. 210.

er sagt: „Ein jeder ist so, wie seine Liebe ist“ [1], und: „Gut leben heißt nichts anderes, als Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit seinem ganzen Gemüte lieben.“ [2]

Auch in der Art und Weise, wie Bernard die Beziehung zwischen Liebe und Kardinaltugenden auffaßt, stimmt er ganz mit Augustin überein. Die Kardinaltugenden sind ihm unerläßliche Eigenschaften der Liebe, ohne welche diese nicht bestehen kann, notwendige Erfordernisse derselben, welche sie schützen und ihre Wirksamkeit ermöglichen im Widerstreit gegen die feindlichen Mächte des eigenen Innern und gegen die Gefahren, die ihr im vielgestaltigen äußeren Leben entgegentreten.

Auf ihrem Wege zu Gott bzw. zum Nächsten bedarf die Liebe der Dienstleistungen der Kardinaltugenden: die Klugheit muß den Weg bestimmen, der Starkmut muß die Schwierigkeiten und Hindernisse, die Mäßigkeit die verkehrten Verlockungen, die Gerechtigkeit die ungemessene Selbstliebe, welche alle uns von Gott ablenken, unschädlich machen [3]. Demnach sind die vier Kardinaltugenden im Grunde nur vier notwendige Eigenschaften der einen Grundtugend der Liebe.

a) Zwar kann der Mensch Gott nicht zuviel lieben; ist ja doch das Maß der Liebe, Gott zu lieben ohne Maß. Aber die Kräfte des Menschen sind gemessen, und darum hat die tätige Liebe ihr Maß, das ohne Nachteil nicht überschritten werden darf. Diese „unkluge Heftigkeit oder vielmehr Unmäßigkeit“ in der Liebe, und zwar in derjenigen, welche Bernard als amor carnalis oder dulcis bezeichnet, treffe manchmal bei Neulingen zu; von

---

[1] Talis est quisque, qualis eius dilectio est. Augustin., In Epist. Ioan. tract. 2, n. 14, III[2] 843.

[2] Augustin., De moribus eccl. cath. l. 1, c. 25, n. 46, I 704; vgl. auch Epist. 155, n. 13, II 540 in der folgenden Anmerkung.

[3] Augustin., Epist. 155, n. 13: Quamquam in hac vita virtus non est, nisi diligere, quod diligendum est. Id eligere prudentia est; nullis inde averti molestiis fortitudo est; nullis illecebris temperantia est; nulla superbia iustitia est. Quid autem praecipue diligamus, nisi quo nihil melius invenimus, h. e. Deum. . . . Was Augustin hier von der Gottesliebe bemerkt, das überträgt der hl. Bernard auch auf die Nächstenliebe, wenn er sagt: Debet unusquisque proximum suum diligere tamquam se ipsum, ut quem poterit hominem vel beneficentiae consolatione vel informatione doctrinae, vel coercitatione disciplinae adducat ad Deum colendum. Haec qui sola discretione eligit, prudens est; qui nulla hinc affectione avertitur, fortis est, qui nulla elatione, iustus est. Sent. 22, II 752. Vgl. auch Augustin., De moribus eccl. cath. l. 1, c. 25, n. 46, I 704.

diesen gelte das Wort der Schrift: Adulescentulae dilexerunt te nimis. Diese nimis obstinata intemperantia tadelt der weise Meister des geistlichen Lebens in scharfen Worten gelegentlich an seinen Novizen, die mit der gewöhnlichen Lebensordnung, dem regulären Fasten, Nachtwachen usw., nicht zufrieden, ihre eigene Lebensordnung im Widerspruch mit dem Willen ihrer Obern aufrichten und unter dem Scheine des Eifers die eigene Laune und Willkür, kurz den Eigenwillen zu ihrem Lehrmeister nehmen: bonum recepistis spiritum, sed non bene utimini eo; vereor, ne alium pro isto recipiatis, qui sub specie boni supplantet vos et qui spiritu coepistis, carne consumemini. . . . Sapientia est Deus, et vult se amari non solum dulciter, sed et sapienter[1].

b) Die Liebe muß ferner, wie Bernard bereits in dem letzten Worte andeutet, klug oder vernünftig (amor rationalis) sein. Ist der Eifer der Liebe unerleuchtet und blind, basiert er insbesondere nicht auf der festen Grundlage des gesunden, kirchlichen Glaubens[2], so nimmt die Frömmigkeit leicht extravagante und verkehrte Formen an, welche der Liebe gefährlich werden. Eine solche Frömmigkeit ist der wirksamste Kunstgriff Satans zur Zerstörung der Liebe[3].

In köstlichen Strichen zeichnet er das Bild dieser kapriziösen Frömmigkeit: „Derjenige, welcher sich großsprecherisch über andere erhebt, würde sich schämen, wenn er sich nicht durch außergewöhnliche, sonderbare Handlungen auszeichnete. Die gemeinsame Regel und das Beispiel der Alten genügen ihm nicht. Wenn er auch keinen Wert darauf legt, besser zu sein als andere, so will er doch besser scheinen. Es befriedigt ihn mehr, auch nur einmal zu fasten, während die andern ihr Frühstück einnehmen, als eine ganze Woche mit den übrigen zu fasten. Er zieht ein kurzes, für sich allein verrichtetes Gebet dem ganzen nächtlichen Psalmengesange vor. Bei Tische wirft er oft neugierige Blicke um sich herum, und wenn er einen Mönch bemerkt, der weniger ißt als er, so ist er ganz traurig darüber, daß ein anderer ihn besiegt hat; er beraubt sich dann leicht des Notwendigen, indem er lieber Hunger leiden will, als seinen Ruhm verlieren. Bemerkt er jemand, der magerer und bleicher ist als er, so glaubt er sich erniedrigt und hat keine Ruhe mehr. Und da er sein eigenes Gesicht nicht sehen kann, so betrachtet er seine Hände und Arme, betastet die Seiten, berührt die Schultern und die Lenden, um sich nach der Dicke oder Dünne dieser seiner Glieder eine Vorstellung von der Bleichheit oder der Farbe seines Angesichtes zu machen. Pünktlich in

---

[1] In cant. s. 19, n. 7, p. 866. [2] Ebd. s. 20, n. 9, p. 871 f.

[3] Facillime zelo tuo spiritus illudet erroris, si scientiam negligas; nec habet callidus hostis machinamentum efficacius ad tollendam de corde dilectionem, quam si efficere possit, ut in ea incaute et non cum ratione ambuletur. Ebd. s. 19, n. 7.

der Beobachtung seiner besondern Andachtsübungen, ist er nachlässig gegen diejenigen, welche die Regel vorschreibt. Er wacht in seinem Bette, aber im Chore schläft er. Und da er die ganze Nacht geschlummert hat, während die andern die Metten sangen, bleibt er nach dem Offizium, während die andern im Kloster ausruhen, allein in der Kapelle; dort speit er aus und hustet; von seinem Winkel aus erfüllt er die Ohren derjenigen, welche draußen sind, mit seinem Seufzen und Jammern. Durch dieses sonderbare Benehmen verschafft er sich einen eiteln Ruf bei den Einfältigen, die ihn selig preisen und ihn so in Irrtum führen.“ [1]

Der Liebe muß die Klugheit schützend zur Seite stehen, die „das Gift vom Honig scheidet“ [2] und alle unverständige, übertriebene und unlautere Übung der Frömmigkeit abschneidet. Die Klugheit ist die Ordnerin der Liebe. „Je glühender der Eifer, je ungestümer der Geist, je überströmender die Liebe, desto wachsamere Kenntnis ist nötig, um den Eifer niederzuhalten, den Geist zu mäßigen und die Liebe zu ordnen.“ Denn „der unerleuchtete Eifer zeitigt stets nur geringeren Erfolg und stiftet mindern Nutzen; sehr oft aber erweist er sich geradezu als schädlich“ [3].

c) Stark muß ferner die Liebe sein, wenn sie den feindlichen Mächten, den Mühsalen, Leiden und selbst dem Tode gegenüber nicht erliegen [4], sondern gegen diese und alle andern Schwierigkeiten und Hemmnisse sich siegreich behaupten soll.

d) Weil die Seele sich rezeptiv verhält und Eindrücke von außen empfängt, die der göttlichen Liebe gefährlich werden können, bedarf sie der Mäßigkeit zum Schutze gegen sinnlich angenehme oder unangenehme Einflüsse, denen sie sich sonst in ungeordneter Weise zum Schaden für die Liebe überlassen würde, und des Starkmutes, um im Kampfe gegen hemmende und entmutigende Empfindungen nicht zu ermatten und zu erliegen.

Da die Seele jedoch auch Einflüsse übt, so muß die Liebe der Seele auch im Wirken nach außen gewahrt und geschützt bleiben; und dies geschieht durch die Gerechtigkeit, welche die Liebe bestimmt, jedem zu geben, was ihm gebührt, und demgemäß die geordnete Selbstliebe zur Norm für die praktische Übung der Nächstenliebe zu machen, wodurch das Grundgesetz der Gerechtigkeit — Suum cuique — liebend verwirklicht wird [5].

2. Die göttliche Liebe umschließt mithin die vier Kardinaltugenden und damit den ganzen Komplex der sittlichen

---

[1] De grad. hum. c. 14, n. 42, I 965. [2] Vgl. De div. s. 29, n. 4, II 621.
[3] In cant. s. 49, n. 5, p. 1018. [4] Vgl. ebd. s. 20, n. 9, p. 872.
[5] Vgl. De div. s. 18, n. 4, p. 588 f.

Tugenden: In illis quattuor notissimis speciebus virtus universa consistit[1]. In der Liebe besitzt die Seele die Fülle des Herzens: aber ebenso die „Fülle des Gesetzes". Im einen Gebote der Liebe sind alle Gebote und Pflichten des christlichen Lebens enthalten[2]. Die Liebe ist allumfassende objektive Norm des sittlichen Lebens.

Dementsprechend sieht auch Bernard im Liebesgebote, wie bereits früher gezeigt, die summa summarum aller Christenpflichten; auch die vier Kardinaltugenden findet er im Wortlaute des Liebesgebotes angedeutet.

Wir sollen Gott lieben „aus ganzem Herzen", d. h. mit so warmer, inniger Liebe, daß wir gegen alle verführerischen Reize sinnlicher Lust gesichert sind. „Wie ein Schlüssel den andern ausstößt, so besiegt die Süßigkeit der Liebe Jesu alle nichtige Süßigkeit des Erdenlebens" — sie macht uns mäßig.

Wir sollen Gott lieben „aus ganzer Seele". Bernard bezieht diese Worte auf das Urteil der Vernunft. „Christus der Herr soll unserem Intellekt als Licht voranleuchten und unserer Vernunft als Führer vorangehen", damit wir nicht bloß „den Täuschungen häretischen Truges" entgehen, sondern auch vor aller Indiskretion und allzu großer Heftigkeit in unserem religiösen Wandel uns hüten und so unsere Liebe eine erleuchtete, kluge sei.

„Aus allen Kräften" endlich lieben wir Gott, wenn unsere Liebe stark und standhaft ist, nec cedens terroribus, nec succumbens laboribus, nec mori pro eius amore pertimescens[3].

Die Apostel liebten den Herrn vor seiner Himmelfahrt wohl ex toto corde, d. h. mit zarter, süßer Liebe; ex tota anima aber und ex tota virtute, mit kluger und unbesieglich starker Liebe hingen sie ihm erst an, nachdem der Heilige Geist am Pfingstfeste sie „mit der Kraft von oben umkleidet hatte" [4].

Die Gerechtigkeit der Liebe aber ist besonders ausgesprochen im Gebote der Nächstenliebe, wie wir bereits gezeigt haben. Gott kann der Mensch ex aequo nicht vergelten; man kann aber einen Hinweis auf die Gerechtigkeit auch im Gebote der Gottesliebe insofern erblicken, als dem Menschen zur Pflicht gemacht wird, Gott zu leisten, soviel er immer zu leisten im stande ist.

---

[1] In Dom. palm. s. 3, n. 2, p. 260.

[2] Vgl. auch Augustin., In Ioan. tract. 33, n. 9, III 2, 520. Caritatem habeto et cuncta habebis, quia sine illa nihil proderit, quidquid habere potueris.

[3] In cant. s. 20, n. 4 u. 5, p. 868 f. Vgl. De div. s. 96, n. 6, p. 793.

[4] In cant. s. 20, n. 5. Vgl. De div. a. a. O.

3. Der große Lehrmeister nicht bloß der Liebe überhaupt, sondern auch der genannten vier Eigenschaften der Liebe ist wiederum Christus. Er ist unter uns Menschen erschienen als amicus noster dulcis, voll der süßesten Liebe und Liebenswürdigkeit; zugleich aber war seine Liebe eine kluge; er ist consiliarius noster prudens; er nahm unsere Natur an, aber frei von Schuld; in allem wurde er uns gleich, die Sünde ausgenommen, um den Allbetrüger durch heilige List zu täuschen und die Sünde von uns hinwegzunehmen; er ist adiutor noster fortis, der starke Held, der den allesbezwingenden Tod bezwang, indem er ihn von seiner eigenen Natur vertrieb und ihn einstens auch in unserer Natur bezwingen wird.

Daß er endlich, indem er für Freund und Feind sein Leben hingab, uns auch gelehrt hat, dem Nächsten zu geben, was wir ihm schulden, d. h. ihn zu lieben wie uns selbst, das hebt Bernard zwar an unserer Stelle nicht besonders hervor, aber anderwärts, und es leuchtet von selbst ein.

Disce, o christiane, a Christo, so ruft er uns zu, quemadmodum diligas Christum. Disce amare dulciter, amare prudenter, amare fortiter; dulciter, ne illecti; prudenter, ne decepti; fortiter, ne oppressi amore Domini avertamur. Ne mundi gloria seu carnis voluptatibus abducaris, dulcescat tibi prae his sapientia Christus; ne seducaris spiritu mendacii et erroris, lucescat tibi veritas Christus; ne adversitatibus fatigeris, confortet te virtus Dei Christus[1].

§ 21. Zusammenhang der Kardinaltugenden unter sich und ihr Verhältnis zu den Affekten des menschlichen Herzens.

1. Nicht bloß mit der Liebe, auch unter sich selbst stehen die vier Kardinaltugenden in so unzertrennlicher Verbindung, daß jede von ihnen ohne die drei übrigen aufhört, Tugend zu sein[2].

a) Die Klugheit ist „die Mutter der Tapferkeit". Jedes Wagnis, „das nicht von der Klugheit geboren ward, ist Tollkühnheit, nicht Tapferkeit".

Die Klugheit ist ebenso „die Schiedsrichterin, welche mitten zwischen Wollust und Not ihren Sitz aufschlägt", und „bestimmte Grenzsteine setzt" zwischen dem Zuviel und Zuwenig. Diesem bestimmt sie, was hinreicht, und gewährt es; jenem benimmt sie, was

[1] In cant. s. 20, n. 4.

[2] Est enim in his quattuor (sc. virtutibus cardinalibus) salutis integritas, nec sine his omnibus potest constare salus, praesertim cum non possent esse virtutes, si ab invicem separentur. In Annunt. B. M. V. s. 1, n. 6, II 385. Vgl. De consid. l. 1, c. 8, n. 9, I 737, und Augustin., De Trinit. l. 6, c. 4, n. 6, VIII 846, ebenso Epist. 167, c. 2, n. 5, II 596; ferner De mor. eccl. cath. l. 1, c. 15, n. 25, I 697, und c. 25, n. 46, p. 704; ebenso Gregor., Moral. l. 1, c. 36, I 552. Neque enim unaquaeque vere virtus est, si mixta aliis virtutibus non est; vgl. Thomas, Summa theol. 1, 2, qu. 65, a. 1.

zuviel ist. Und so „bildet sie aus beidem eine dritte Tugend, welche Mäßigkeit genannt wird“ [1].

Auch die Gerechtigkeit, deren Bestand an die beiden Grundsätze geknüpft ist, dem Nächsten nicht zu tun, was man sich selbst nicht wünscht, und dem Nächsten nicht zu verweigern, was man sich selbst gegönnt sehen möchte, hat die Klugheit zur Lenkerin. Denn der Mensch muß sich selbst denken, um aus sich die Norm der Gerechtigkeit abzuleiten.

Ebenso besteht zwischen Gerechtigkeit und Mäßigkeit und zwischen diesen beiden und den übrigen Kardinaltugenden, nämlich Klugheit und Starkmut, ein „schöner Zusammenhang“.

Das Doppelgesetz der Gerechtigkeit nämlich ist nur durchführbar, wenn der Wille, durch den alle Tugenden Gestalt und Leben gewinnen, so geordnet ist, daß er weder Überflüssiges begehrt, noch Notwendiges aus Überspanntheit sich versagt. Das aber zu verhindern ist Sache der Mäßigkeit. Sie ist mithin nach Bernard nichts anderes als Gerechtigkeit gegen seine eigene Natur.

Wie die Mäßigkeit selbst von der Gerechtigkeit geleitet wird, so ist sie auch umgekehrt normgebend für jene. „Die Mäßigkeit muß der Gerechtigkeit, damit sie gerecht sei, das Maß bestimmen.“ Daß dies der Fall sei, daß nämlich die Gerechtigkeit gemildert und gezügelt werden müsse von der Mäßigkeit, deutet auch der Weise an mit der Mahnung: „Sei nicht allzu gerecht.“ Und selbst die Weisheit verschmäht diesen Zügel nicht gemäß den Worten Pauli, „niemand solle suchen weiser zu sein, als ihm gezieme“ (Röm 12, 3).

Ähnlich zeigt Bernard den Zusammenhang zwischen Tapferkeit und Mäßigkeit. Denn „Tapferkeit, und zwar keine geringe, ist nötig, um sein Wollen und Nichtwollen in der Enge festzuhalten, diesseits von zuviel und zuwenig.“ [2]

b) Übergehend zur Frage nach dem inneren Grund dieses gegenseitigen Zusammenhanges, stellt Bernard zuerst die Tatsache fest, daß alle Kardinaltugenden einen gemeinsamen Kern (medulla), „ein Gemeingebiet besitzen, an dem alle in der Weise teilhaben, daß es gleichwohl Sondereigentum jeder einzelnen Tugend zu sein scheint“.

---

[1] De consid. l. 1, c. 8, n. 9. [2] Ebd. n. 10.

Dieses eine, allen Tugenden Gemeinsame bezeichnet er als „Tugendmitte“ [1] (meditullium) und charakterisiert es näher als „Mittelmaß“, als das „bloße, reine, einzige, sich selbst konstante, in allweg gleiche, weil nach allen Seiten ebenmäßig umgrenzte Maß, wie es einzig der Tugend eigentümlich ist“ [2].

Wie verhält sich nun diese Tugendmitte zu den einzelnen Kardinaltugenden?

„Ist sie die Tugend selbst und sonst nichts?“ Wenn ja, so „wäre die Tugend nicht vielfältig, sondern alle wären nur eine Tugend“ [3]. Die Vielzahl der Tugenden setzt voraus, daß das Gemeinsame in ihnen vom Wesen der einzelnen Tugenden verschieden ist, wenn deren Verschiedenheit selbst gewahrt bleiben soll. Bernard scheint mithin nicht der Ansicht zu sein, daß die Kardinaltugenden nur die notwendigen und gemeinsamen Eigenschaften aller Tugenden sind [4]; er hält sie für selbständige und unter sich

---

[1] Dicito mihi quaeso, si potes, cuinam potissimum trium harum virtutum (nämlich der Gerechtigkeit, Mäßigkeit und des Starkmutes) meditullium hoc dandum censeas, quod ita cunctis conterminium est, ut videatur esse proprium singularum? De consid. l. 1, c. 8, n. 11.

[2] . . . ut sit contenta voluntas modo illo medio nudo, puro, solo, constante sibi, aequali undique sui, utpote ex omni parte pariter circumciso, quem solum constat esse virtutis. A. a. O. n. 10. Es ist die im Mittelalter so hochgepriesene „Mâze“, von der Lamprecht von Regensburg in seiner „Tochter Sion“ sagt: „Wenn (beim Eintritt der Liebe in die Seele) die Demut vor Freude springt, die Geduld gar laut singt, die freiwillige Armut reich wird, die Keuschheit lieblich brennt, die Stärke schwach wird und die Weisheit ihre Gedanken verliert, ja selbst der Gehorsam entbunden wird, da würde wohl jegliche Tugend ihr rechtes Ziel überschreiten, wenn ihrer aller Mutter, die „Mâze“, nicht käme und sie die rechte Straße weisen würde“ (bei Michael, Gesch. d. deutschen Volkes III 149 f). Der hl. Thomas äußert sich über denselben Gegenstand in der Summa theol. (1, 2, qu. 64, a. 1) folgendermaßen: Malum in huiusmodi est per hoc, quod aliquid discordat a sua regula vel mensura; quod quidem contingit vel per hoc, quod superexcedit mensuram vel per hoc quod deficit ab ea. . . . Manifestum est autem, quod inter excessum et defectum medium est aequitas. Unde manifeste apparet, quod virtus moralis in medio consistit. Demgemäß definiert er die Tugend als: habitus electionis in mediocritate consistens determinata ratione quoad nos prout sapiens determinabit (2, 2, qu. 47, a. 5). Schon Horaz sprach dieses Axiom der Ethik aus in den bekannten Worten: Est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum. Sat. 1, 1, 106. Vgl. Weiß, Apologie I 610 f, und daselbst den Satz Thomassins: Zwischen zweien Untugenden ist eine Tugend zu aller Frist.

[3] De consid. l. 1, c. 8, n. 11.

[4] Vgl. hierzu Augustin., De div. quaest. 83, qu. 31, VI 9 und qu. 61, n. 5, p. 36, und Thomas a. a. O. 1, 2, qu. 61, a. 4.

verschiedene Tugenden, wenngleich die Art, wie er das Verhältnis der Kardinaltugenden zur Liebe bestimmt, die entgegengesetzte Auffassung zu begünstigen scheint.

c) Hier jedoch gibt er offensichtlich einer andern Möglichkeit, den gegenseitigen Zusammenhang der Kardinaltugenden zu erklären, den Vorzug: „Sie besitzen alle gewissermaßen eine einzige, innere Kraft, ein Mark, in welchem sie so verbunden sind, daß sie nur eine zu sein scheinen.“ [1]

Zur Begründung dieser Auffassung hebt Bernard hervor, daß das „Maß“, das allen Tugenden gemeinsam ist, von den einzelnen nicht participando besessen werde, so daß sie dasselbe gleichsam unter sich aufteilen, sondern totum a singulis et integrum possidetur. „Was ist beispielsweise der Gerechtigkeit so eigentümlich als das Maß; denn läßt sie etwas extra modum, so gibt sie nicht jedem, was ihm gebührt, was doch ihre eigenste Aufgabe ist.“ Und die Mäßigkeit vollends wird ebendeshalb so genannt, weil sie „nichts Ungemessenes zuläßt.“ Auch die Tapferkeit, ja gerade sie steht zur Tugendmitte in besonders naher Beziehung; ihre Aufgabe ist, dieses „Reine“ (purum illud) den auf dasselbe anstürmenden Leidenschaften, welche es von allen Seiten umringen und zu ersticken suchen, zu entreißen und zum festen Fundament und Wohnsitz der Tugend zu verwahren.“

Unzerteilt ist mithin den genannten drei Tugenden das eine Tugendmaß eigen: „Maßhalten ist Gerechtigkeit, ist Mäßigkeit, ist Stärke.“ [2] Damit ist die Frage: cuinam potissimum trium harum virtutum meditullium hoc dandum censeas, dahin entschieden, daß die Mitte allen gleichmäßig, weil unteilbar zukommt.

2. Nicht im Umfang der Teilnahme also, sondern in der Art und Weise, wie jede der Tugenden die gemeinsame Tugendmitte besitzt, ist ihr gegenseitiger Unterschied begründet.

Das gemeinsame und unterscheidende Moment in den Kardinaltugenden läßt sich kaum treffender und kürzer ausdrücken als in den Worten Bernards: „Die Gerechtigkeit sucht, die Klugheit findet, die Tapferkeit schützt, die Mäßigkeit besitzt“ das gemeinsame Tugendmaß [3].

Maßhalten ist das allen Tugenden Gemeinsame; und weil das richtige Maß in der Mitte liegt zwischen den zwei Ex-

[1] De consid. l. 1, c. 8, n. 11. [2] Ebd.

[3] Ebd. Itaque iustitia quaerit, prudentia invenit, vindicat fortitudo, temperantia possidet.

tremen des Zuviel und Zuwenig, bezeichnet man auch das Einhalten der richtigen Mitte als das Übereinstimmende in allen moralischen Tugenden: virtus in medio [1].

a) Dieses Mittelmaß der Tugend aber muß erst gefunden werden im einzelnen Falle. Zwar sagt jedem Menschen die gesunde Vernunft: Ne quid nimis; zuviel und zuwenig ist vom Übel; denn das ist ein Satz der Synterese.

Aber die Frage ist, wo liegt die richtige Mitte zwischen beiden? Und zwar im einzelnen Falle für mich oder dich; denn was für den einen noch innerhalb der Grenzen des Rechten liegt, bedeutet für einen andern oder unter andern Umständen eine Grenzüberschreitung ins Gebiet des Zuviel oder Zuwenig [2].

Ebendeshalb bedarf es der Klugheit, „welche das Maß, das lange infolge geistiger Nachlässigkeit hintangesetzt oder durch den Neid der Sünde gleichsam in die Rumpelkammer geworfen und verrostet ist, zuerst wieder auffindet und wahrnimmt“. Propterea dico tibi: a paucis advertitur (modus), quia paucorum prudentia est [3]. „Die Klugheit ist es, die jeder Tugend die Ordnung festsetzt; die Ordnung gibt Maß, Schönheit und Dauer. . . . Die Klugheit ist also nicht so sehr Tugend als Lenkerin (moderatrix) und Führerin (auriga) der Tugenden, Ordnerin der Affekte und Lehrerin der Sitten. Nimm sie hinweg, und die Tugend wird zum Fehler und die affektive Seite der Natur wird in Verwirrung sich verkehren und in Zerstörung der Natur.“ [4] Wodurch leistet die Klugheit dem Menschen diese

---

[1] Vgl. Thomas, Summa theol. 1, 2, qu. 64, a. 1.

[2] Die Tugendmitte darf nicht mit Mittelmäßigkeit verwechselt werden, welche jeder heldenmäßigen Leistung ebenso abhold ist wie jeder Minderwertigkeit, und darum für alle ein und dieselbe Leistung fixiert, diesseits und jenseits, welcher alles vom Übel ist. Der hl. Thomas hebt ausdrücklich hervor, das Mittelmaß der Tugend sei nicht das medium rei, nicht eine quantitativ bestimmte Normalleistung, sondern das medium rationis (vgl. a. a. O. a. 2), also eine Leistung, welche die gesunde Vernunft, die Klugheit, unter Berücksichtigung der individuellen Eigenart bzw. der besondern im einzelnen Falle obwaltenden Umstände erst festzusetzen hat. Der Satz von der goldenen Tugendmitte will nichts besagen, als daß alles Gute „regelmäßig in der Mitte zwischen zwei Ausartungen liegt“ (Weiß I 605). Dabei bleibt Goethes Wort im Recht: „Eines schickt sich nicht für alle.“

[3] De consid. l. 1, c. 8, n. 11.

[4] In cant. s. 49, n. 5. Discretio omni virtuti ordinem ponit: ordo modum tribuit et decorem et perpetuitatem. . . . Est ergo discretio non tam virtus, quam quaedam moderatrix et auriga virtutum, ordinatrix affectum et morum doctrix. Tolle hanc et virtus vitium erit, ipsaque affectio naturalis in perturbationem convertetur et exterminium naturae. Vgl. De consid. l. 2, c. 11, n. 20.

großen Dienste? Dadurch, daß sie die goldene Tugendmitte lehrt: Haec nimirum docet, ne quid nimis . . . ut nec plus, nec minus fiat[1]. Wenn Bernard früher die Frage cuinam potissimum meditullium hoc dandum sit bezüglich der drei übrigen Kardinaltugenden für gegenstandslos ansah, so scheint er doch der Klugheit einen gewissen Vorzug vor den übrigen Kardinaltugenden einzuräumen: sie ist „die Lenkerin und Gebieterin der Tugenden“, sie bestimmt den Weg; die übrigen folgen nur ihren Weisungen. Sie ist, wie er anderweitig sagt, mater virtutum et consummatio perfectionis[2] und nimmt mithin innerhalb der Kardinaltugenden eine ähnliche Stellung ein wie die Liebe unter den theologischen.

b) Die richtige Tugendmitte, welche die Klugheit auffindet, „sucht die Gerechtigkeit“, die im Grunde nichts anderes ist als Anhänglichkeit oder Liebe zu dem von der Klugheit bestimmten Tugendmaß[3].

Zwar ist der Wille schon von Natur geneigt, vernunftgemäß zu handeln. „Du darfst nichts Unvernünftiges tun“, ist ein von selbst einleuchtendes Moralprinzip[4]. Aber seiner Verwirklichung stehen feindliche Einflüsse entgegen.

Die Selbstsucht treibt uns von der vernunftgemäßen Mitte oft zu unsern eigenen Gunsten abzuweichen; uns selbst auf Kosten anderer zu begünstigen.

Darum bedarf es einer Tugend, welche den königlichen Mittelweg einzuhalten strebt auch im Widerstreit mit der ungeordneten Eigenliebe und demnach das Suum cuique Gott und dem Nächsten gegenüber ebenso zur Geltung bringt, wie gegen uns selbst[5].

c) Das wird freilich nur möglich sein mit Niederkämpfung der ungeordneten Affekte unseres Herzens, welche die Einhaltung der von der Klugheit gesetzten Tugendnorm vielfach als beschwerlich und hinderlich empfindet: der richtige Mittelweg muß gegen die iraszibeln Regungen verteidigt und gegen alle Schwierig-

[1] In Circumcis. Dom. s. 3, n. 11, p. 142.

[2] Ebd.; auch der hl. Thomas lehrt: Quod prudentia nobilior sit virtutibus moralibus, weil sie allen übrigen Tugenden „den Weg bereitet und sie anregt“ (Summa theol. 2, 2, qu. 47, a. 6, ad 3).

[3] Iustitiae in affectu res est, sagt Bernard (De consid. l. 2, c. 11, n. 20), d. h. die Gerechtigkeit besitzt das rechte Maß der Tugend in der Liebe.

[4] Naturalis autem ratio dictat unicuique, ut secundum rationem operetur. Thomas a. a. O. 2, 2, qu. 47, a. 7.

[5] De consid. ebd. n. 11.

keiten und Hemmnisse siegreich durchgeführt werden; das zu leisten ist Sache der Tapferkeit, quae ab irruentibus vitiis et quasi hinc inde suffocantibus purum illud potenter eruit et vindicat in quoddam stabile fundamentum boni sedemque virtutis[1].

d) Anderseits lockt und reizt das sinnlich Angenehme bzw. Unangenehme vielfach zur Überschreitung des von der Klugheit gebotenen Maßes. Sache der Mäßigkeit ist es, im Kampfe mit den konkupisziblen Affekten die richtige Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig nach Maßgabe der Klugheit festzuhalten: Possessio et usus (modi) apud temperantiam[2].

3. Damit haben wir bereits in der Hauptsache die Beziehungen zwischen Kardinaltugenden und Seelenkräften gekennzeichnet, weshalb wir uns hier auf wenige, ergänzende Bemerkungen beschränken können.

a) Bernard unterscheidet regelmäßig vier Hauptaffekte, nämlich die Liebe (oder das Begehren[3]), die Furcht, die Freude und die Trauer; diese Grundkräfte des menschlichen Herzens gelten ihm als so bekannt, daß er ihre besondere Aufzählung gelegentlich für überflüssig hält[4].

Sie sind das „Viergespann“[5] der Seele; feurigen Rossen gleich leisten sie an der Hand eines guten Wagenlenkers treffliche Dienste. Ohne Eingreifen der Affekte kommt kaum eine entschlossene Tat, kaum ein kräftiger Aufschwung der Seele zu stande; sie geben dem Willen zur Überspringung großer Hindernisse[6] die nötige Schwungkraft, die Energie zu großen, selbst heldenmäßigen Leistungen.

---

[1] De consid. l. 2, c. 11, n. 11.

[2] Ebd.

[3] Vgl. In cap. ieiunii s. 2, n. 3 (Text unter S. 225). In ps. 90 s. 14, n. 9 und In cant. s. 85, n. 5, an welchen Stellen cupiditas statt amor gesetzt ist, was übrigens mit diesem sich deckt, denn: amor inhians habere quod amatur cupiditas est nach Augustin., De civ. Dei l. 14, c. 7, n. 2, VII 355. Augustin zählt hier dieselben Affekte wie Bernard auf; auch Thomas hält sich an Augustin, nur daß er statt Liebe bzw. Begierde „Hoffnung“ setzt (vgl. 1, 2, qu. 25, a. 4), mit der Bemerkung (vgl. ebd. ad 1), daß amor bzw. cupiditas mit spes gleichbedeutend sei: die Liebe zu einem noch zukünftigen Gut sei Hoffnung; Freude und Trauer also, Hoffnung und Furcht sind nach Thomas die vier Grundaffekte, auf welche alle übrigen sich zurückführen lassen.

[4] Notae sunt, non opus est numerare. De dil. Deo c. 8, n. 23, I 987.

[5] In cant. s. 85, n. 5.

[6] Deswegen vergleicht Bernard die vier Affekte auch mit den vier Rädern eines Wagens (De div. s. 72, n. 4, II 694). Augustinus nennt sie die Füße der Seele (Enarr. in ps. 94, n. 2, IV 1023; vgl. Serm. de cant. nov. n. 3, V 592).

Aber sie wollen geleitet und gezügelt, sie wollen dem Guten dienstbar gemacht sein; denn in sich selbst ethisch farblos, weder gut noch bös, können sie beides werden: sie schmücken die Seele mit einer Krone herrlicher Tugenden, oder aber erniedrigen sie und bedecken sie mit Schmach und Schande, je nachdem sie gereinigt und geordnet oder ungeordnet sind[1].

b) Die Vernunft, d. h. die Klugheit muß die oberste Lenkerin, die Liebe bzw. die Gerechtigkeit die innerste Triebkraft der Affekte sein, wenn sie der Seele zum Heile werden sollen. Sich selbst überlassen, ziehen sie die Seele nach unten und verfallen dem Mißbrauch: timendo quae non oportet, amando quae non decet, dolendo vane, gaudendo vanius[2].

Damit deutet Bernard schon die Art an, wie Klugheit unsere Affekte ordnet: sie bestimmt vor allem den Gegenstand, auf welchen sie in erster Linie und vorzüglich hinzulenken sind, nämlich auf Gott[3]; soweit dieselben aber auf die Geschöpfe, also auf uns selbst und den Nebenmenschen bezogen werden, setzt die Klugheit das richtige Maß und die Ordnung ihrer Betätigung[4] fest.

Auch zeigt sie uns in beider Hinsicht nicht bloß die Mittel und Wege, die Forderungen der strikten Gerechtigkeit zu erfüllen, um keiner „offenen Ungerechtigkeit“ zu verfallen; sie lehrt uns auch, dem Geiste der Gerechtigkeit zu entsprechen, indem sie nicht so sehr ins Auge faßt was erlaubt, als vielmehr was zuträglich ist, um das Ziel der Gerechtigkeit zu erreichen[5].

Sehr mit Recht betont Bernard diesen Punkt, an welchem sich die Schlangenklugheit von der Taubeneinfalt, der Sklavensinn vom Geiste der Gotteskindschaft scheidet. Die Klugheit hat ja doch nicht den Zweck, zu zeigen, wie man der christlichen Gerechtigkeit aus dem Wege geht oder möglichst leicht um ihre Forderungen herumkommt, sondern wie man ihren Forderungen, und zwar voll und ganz,

---

[1] De div. s. 50, n. 3, p. 673. Nach Augustin sind die Affekte die Füße zum Bösen wie zum Guten. Vgl. De civ. Dei l. 14, c. 8, n. 3, VII 357.

[2] De consid. l. 5, c. 4, n. 9, p. 793. Vgl. De div. s. 10, n. 4, II 569.

[3] In Quadr. s. 2, n. 3, p. 172.

[4] Vgl. ebd.

[5] Vitat non solum apertam iniustitiam, sed etiam illa, quae sunt aliquo modo contra iustitiam, attendens non quod licet, sed magis quod expedit; vitans divitias et quaedam alia, non quia illicita, sed quia iustitiae solent esse impedimenta. De div. s. 72, n. 2, p. 693.

nach Wortlaut und Geist, ihren Geboten und gegebenen Falles auch ihren Räten gerecht wird.

Der Gerechtigkeit, der rectitudo voluntatis, wie Bernard sie nennt[1], fällt sodann die Aufgabe zu, den Willen dem Gesetz der Klugheit untertan zu machen. Auch die Gerechtigkeit nimmt, ähnlich wie die Klugheit, eine zentrale Stellung im sittlichen Leben ein. Bernard sagt von ihr: iustitia est perfectio animae rationalis[2]; in weiterem Sinne nämlich gefaßt, umschließt sie das ganze christliche Leben mit allen seinen Faktoren.

Die Mäßigkeit, welche zwischen Freude und Trauer die rechte Mitte[3] hält, sorgt, daß das Gesetz der Klugheit nicht unter dem Andrang der begierlichen Affekte überschritten wird: temperantia reprimit illicita desideria, nec cedit promissionibus, nec emollitur blanditiis[4]; wie die Tapferkeit, welche, zwischen Kleinmut und Vermessenheit den vernünftigen Mittelweg einschlagend, die Norm der Klugheit gegen das ungeordnete Widerstreben der irasziblen Affekte schützt: resistit usque ad mortem minis, cruciatibus et damnis[5].

§ 22. Die Kardinaltugenden im einzelnen.

Wie alle theologischen Fragen bei Bernard mehr aphoristisch behandelt werden, so sind wir besonders hier auf bloße Bemerkungen angewiesen, welche der Heilige da und dort gelegentlich zu unserem Gegenstande macht. Daher ist eine systematisch erschöpfende oder auch nur stofflich gleichartige Darstellung der Kardinaltugenden an der Hand der Bernardinischen Schriften nicht leicht möglich. Was wir bieten, sind nur einzelne Ergänzungen zu dem bereits Gesagten.

1. Will der Mensch als Mensch handeln, so darf er nicht „dem blinden Triebe der Sinnlichkeit folgen" und seine Vernunft inzwischen schlafen legen, sonst handelt er ähnlich dem Tiere und kommt nie zum Ziele seines Lebens: „er macht Irrfahrten und dreht sich ständig im Kreise".

a) Die Vernunft muß all seinen Schritten vorangehen, sonst läuft er wohl, sed extra viam[6]. Denn „dazu ist ihm die Ver-

---

[1] Iustitia est rectitudo voluntatis, quae nec amat peccare nec peccato consentire. De div. s. 72, n. 2, p. 693.

[2] Ebd. Vgl. auch Weiß, Apologie V 5 ff und 190 ff.

[3] De div. s. 50, n. 3, p. 673. [4] Ebd. [5] Ebd.

[6] Quorum itaque ratio non praevenit gressus, currunt, sed extra viam. De dil. Deo c. 7, n. 20, p. 986.

nunft gegeben, daß sie ihm zu allem vorangehe und daß die Sinnlichkeit nichts anzurühren wagt, was der Geist, dem sinnlichen Begehren voraneilend, nicht zuvor als nützlich gebilligt hat". „Prüfet alles", sagt demgemäß der Apostel, „und was gut ist, behaltet" (1 Thess 5, 21). Er wollte damit andeuten, daß „die Vernunft Vorschau halten und Vorsorge tragen müsse für die Begierden, damit sie einzig nur nach dem Urteile der Vernunft ihren Wünschen nachgingen" [1]. Der Gerechte folgt nicht ohne weiteres dem Drange seines Herzens, sondern „er wählt sich den königlichen Weg (der Mitte), ohne nach links oder rechts abzuweichen" [2].

Die Klugheit ist es nun, die diesen „königlichen Weg" lehrt und zugleich Anregung gibt, ihn zu gehen.

Sie ist demnach zwar wesentlich Verstandestugend, aber nicht ausschließlich; denn sie greift mächtig hinüber ins Gebiet des sittlichen Lebens, auf das sie eigentlich und in letzter Linie abzielt. Attende prudentem, qui agere pro ratione sciet [3].

b) Ihre erste Aufgabe ist die Erkenntnis der Mittel und Wege, die Kräfte des menschlichen Herzens den allgemeinen Zwecken des sittlichen Lebens unterzuordnen und dann auch den moralischen Tugenden dienstbar zu machen [4].

Grundlage und Voraussetzung der Klugheit ist mithin die Erkenntnis der allgemeinen Moralgrundsätze, welche durch die Synteresis gegeben ist.

Um aber diesen Grundsätzen gemäß verfahren zu können, ist die genaue Kenntnis des Einzelfalles nötig nach seinen besondern Umständen, namentlich des Ortes, der Zeit, der Art und Weise usw., deren Außerachtlassung oft die Tugend selbst gefährdet [5].

---

[1] Ebd.

[2] Iustus sibi regiam eligit viam, non declinans ad dexteram vel ad sinistram; ebd. n. 21.

[3] De consid. l. 4, c. 6, n. 18, p. 785.

[4] Die moralischen Tugenden haben als Zweck ein allgemeines Moralprinzip, das sie entsprechend den Weisungen der Klugheit verwirklichen sollen; der Zweck der Gerechtigkeit ist die Verwirklichung des Suum cuique; der der Mäßigkeit die Durchführung des Ne quid nimis in den verschiedenen Beziehungen des menschlichen Lebens usw.

[5] Oportet innotescat tibi . . . discretio quoque moderatrix earundem virtutum, qualis videlicet in donandis iniuriis, qualis in ulciscendis, quam in utroque providus modi, loci, temporis observatis. Prorsus consideranda tria haec in usu virtutum harum; ne non sint virtutes, si praeter haec reperiantur. De consid. l. 2,

Nach Lage des Einzelfalles trifft sodann die Klugheit ihre Entscheidung, indem sie den Weg der Mitte, der von Leidenschaft und Unvernunft vielfach verdunkelt wird, wieder auffindet[1].

Die von der Klugheit getroffene Entscheidung hat nicht bloß theoretische Bedeutung, sie will auch befolgt sein; ihr Urteil tritt als Befehl mit verpflichtender Kraft an den Willen heran. Sehr treffend hebt Bernard dieses Moment im Klugheitsakte hervor, wenn er unsere Tugend „einen guten Wagenlenker" nennt, welcher die vier Rosse am Wagen der Seele, die vier Hauptaffekte, am Zügel hält und sie in die von der Vernunft vorgeschriebenen Bahnen zwingt, durch deren Befolgung sie innerhalb der Grenzen der Tugenden — der Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmut — sich halten: (Prudentia) facta se ipsa validior coget pro ratione universa: iram, metum, cupiditatem et gaudium, veluti quendam animi currum bonus auriga reget; et in captivitatem redigit omnem carnalem affectum et carnis sensum ad nutum rationis in obsequium virtutis[2].

Die Klugheit ist mithin die Schlachtenlenkerin im geistlichen Kampfe des christlichen Lebens; sie entwirft den Plan, nach welchem die Schlachten Gottes zu schlagen sind; sie zeigt die Mittel, welche zum Siege führen über die ungeordneten Regungen der Leidenschaften und der sinnlichen Natur und erteilt die entsprechenden Befehle.

Den übrigen moralischen Tugenden fällt die Aufgabe zu, den Schlachtenplan der Klugheit durchzuführen, indem sie den Befehlen jener Gehorsam verschaffen und so das Leben konform den Weisungen der Klugheit gestalten[3].

c) Nach Bernard ist die Klugheit eine rara avis in terris[4].

---

c. 11, n. 20, p. 755. Der hl. Thomas bezeichnet diese Seite der Klugheit als „consiliari"; vgl. Summa theol. 2, 2, qu. 47, a. 2.

[1] Vgl. De consid. l. 1, c. 8, n. 11. Diese zweite Tätigkeit nennt Thomas das „iudicare"; a. a. O. a. 8.

[2] In cant. s. 85, n. 5, p. 1190. Das „praecipere" ist nach Thomas (a. a. O.) hauptsächlichster Klugheitsakt derart, daß niemand wahrhaft klug ist, der, was die Klugheit gebietet, nicht durchzuführen sich verpflichtet fühlt: und daß die Klugheit um so vollkommener ist, je wirksamer das Klugheitsurteil in seiner verpflichtenden Kraft dem Willen auferlegt wird.

[3] Vgl. hierzu Augustin., De lib. arbitr. l. 1, c. 24, n. 45, I 703. Ad prudentiam dignoscentia pertinet appetendorum et vitandorum. . . . De civ. Dei l. 29, c. 4, n. 4, VII 547; und Thomas a. a. O. a. 7: Conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet virtutis moralis.

[4] In Circumcis. Dom. s. 3, n. 11, II 142.

Mit Rücksicht auf sie teilt er die Menschen in drei Klassen.

Zur ersten gehören jene, welchen die zur Selbstzucht nötige Klugheit abgeht. Ihnen muß der Gehorsam unter der Zucht eines Meisters die mangelnde eigene Klugheit ersetzen.

Andere verstehen wohl, sich selbst in Zucht und Ordnung zu erhalten, würden aber als Vorgesetzte keinen Segen stiften. Sie gehören zur bona mediocritas, die zwar keines besondern Vorstehers bedarf, aber auch selbst zum Vorsteheramt nicht taugt.

Derer, die mit Nutzen vorstehen können, sind nur wenige; noch geringer ist die Zahl jener, die ihres Vorsteheramtes walten im Geiste der Demut. Wer aber die Mutter der Tugenden, die Klugheit, vollkommen besitzt, wird beides mit Leichtigkeit erfüllen. Klugheit im Bunde mit Selbstlosigkeit und Liebe sind, wie bereits gezeigt, die Grundtugenden der Vorgesetzten: Die Selbstlosigkeit ist die conditio sine qua non einer gedeihlichen Seelenführung, die Liebe ist ihre innere Triebkraft, die Klugheit ihre Norm.

Ein vollkommener Mann ist derjenige, der alles wohl versteht: der nicht allein gut zu befehlen, der auch gut zu gehorchen und mit Gleichgestellten sich wohl zu vertragen weiß [1].

2. „Die Gerechtigkeit ist jene Tugend, welche jedem zuteilt, was ihm gebührt.“ [2]

Damit definiert Bernard die Gerechtigkeit im engeren Sinne, die „strikte Gerechtigkeit, welche so enge ist, daß man im Umdrehen in die Sünde fällt“. Von ihr unterscheidet er die „weitere, umfassendere Gerechtigkeit“ [3].

---

[1] Vgl. hierzu In temp. resurr. s. 2, n. 4—6 u. 8 und In cant. s. 23, n. 8, p. 888. Beachtenswert sind auch die Winke, welche Bernard seinem ehemaligen Schüler, Papst Eugen III., über die Auswahl seiner Vertrauenspersonen gibt. Vgl. De consid. l. 4, c. 6, n. 18, p. 785.

[2] Iustitia est virtus, quod suum est, unicuique tribuens. De adv. Dom. s. 3, n. 4, II 45. Vgl. De div. s. 2, n. 1, p. 728 und s. 19, n. 4, p. 591; In Quadr. s. 5, n. 2, p. 177; ferner Ambrosius, De off. l. 1, c. 24, n. 115; ed. Maur. II 31; und Augustin., De lib. arbitr. c. 13, n. 27, I 580; Enarr. in ps. 83, n. 11, IV 887 et alias.

[3] Est autem iustitia quaedam stricta et angusta valde, ita ut quam cito pedem verteris, in peccati foveam cadas: nec praeponere se aequali, nec aequare praeposito. Huius definitio est, reddere unicuique quod suum est. Altera latior et amplior iustitia, nec aequare se pari, nec inferiori praeponere. In oct. Epiph. n. 4, p. 154.

a) Die Gerechtigkeit „hat ihren Sitz im Willen"[1]; sie ist eine „gute Beschaffenheit[2] (rectitudo) desselben", welche unsere Beziehungen zum Nächsten regelt wie die Mäßigkeit unsere Beziehungen zu uns selbst[3].

Exhibere quod iustum est[4], ist Aufgabe der Gerechtigkeit im strikten Sinne, oder wie Bernard an anderer Stelle sagt: aequa mensura reddere[5]. Damit hebt er die beiden objektiven Momente im Gerechtigkeitsakte und ihr gegenseitiges Verhältnis gut hervor: Recht und Pflicht und die zwischen beiden erforderliche Gleichheit. Sache der Gerechtigkeit nämlich ist, zwischen Recht und Pflicht, zwischen Anspruch und Leistung das Gleichgewicht herzustellen, so daß beide sich sachlich decken und jedem werde, was ihm geschuldet wird. Denn bei dieser Kardinaltugend ist die vernunftgemäße Mitte (medium rationis) zugleich auch die sachliche Mitte[6] (medium rei).

Die Beziehungen des Menschen aber nach außen, deren Regelung der Gerechtigkeit zufällt, sind vielfältig und demgemäß die Funktionen der Gerechtigkeit so mannigfaltig, als die Objekte und Personen sind, welche dem Menschen als „andere" gegenübertreten. Alle sittlichen Verhältnisse, welche auf einer Beziehung nach außen beruhen, unterstehen ihr. „Gib dem Höhergestellten — reverentiam et obedientiam —, dem Tieferstehenden — custodiam et disciplinam — und dem Gleichgestellten — consilium et auxilium —, jedem was du ihm schuldig bist."[7] Und hast du diesen gegeben, was du schuldest, „soll dann Gott leer ausgehen"? Tu non solum iustitiam, sed multas et multiplices iustitias debes Creatori[8].

Damit stehen wir nun am Grenzgebiet der „strikten und weiteren" Gerechtigkeit. Eben weil wir Gott nicht bloß einfache, sondern „viel- und mannigfache Gerechtigkeit" schulden, so ergibt sich einmal die Vordringlichkeit der göttlichen vor den bloß

---

[1] Iustitia . . . sedem habet voluntatem. De div. s. 72, n. 2, p. 693. Vgl. auch Anselm., De concept. Virg. et orig. pecc. c. 3, p. 98.

[2] De div. a. a. O.

[3] Ita vivit homo sobrie quantum ad se ipsum, iustum quantum ad proximum, cui exhibet, quod iustum est. De div. s. 54, p. 677. Vgl. De consid. l. 1, c. 8, n. 10, p. 737, und Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 57, a. 1.

[4] De div. a. a. O. [5] In fest. omn. Sanctorum s. 1, n. 12, p. 459.

[6] Vgl. Thomas a. a. O. qu. 58, a. 10.

[7] De adv. Dom. s. 3, n. 4, p. 45. [8] De div. s. 19, n. 4, p. 591.

menschlichen Pflichten; „der fügt Gott ein Unrecht zu, der die Rücksichten auf die Menschen höher stellt als die auf Gott". Die Pharisäer waren in ihrem Fasten zwar mäßig: erat in cibo temperantia, sed non iustitia in animo, quia non Deo placere, sed hominibus intendebant[1]. Und Adam sündigte ebenso durch Ungerechtigkeit gegen Gott wie durch Ungehorsam, als er auf den Willen seines Weibes achtete mit Hintansetzung des göttlichen Willens. Denn die Gerechtigkeit hätte von ihm Gehorsam gegen Gottes Gebot und Zucht gegen Eva verlangt, die ihm untertan war[2].

Aus der vielfältigen Gerechtigkeitsschuld gegen Gott und der Unzulänglichkeit, sie ad aequalitatem zu erfüllen, folgt sodann, daß wir wenigstens, soviel wir vermögen, davon abtragen; die Gerechtigkeit hat nach oben keine Grenze, wenn auch eine untere in den Geboten Gottes uns gezogen ist.

b) Der Mensch schuldet Gott, seinem höchsten Herrn, vor allem Gehorsam. Jede Übertretung des göttlichen Willens, jede Sünde, ist eine Verletzung des göttlichen Rechtes auf den menschlichen Gehorsam, also eine Ungerechtigkeit (iniquitas). „Nicht sündigen" ist nach Bernard „der erste Teil der Gerechtigkeit".

Da aber jeder Mensch mit Sünden beladen ist, so besteht der zweite Teil derselben darin, „die Sünde durch Buße auszutilgen"[3]. Das „Nichtsündigen", diese erste Gerechtigkeit, kommt voll und ganz nur Gott zu: non peccare Dei iustitia est; alle menschliche Gerechtigkeit ist am Ende nichts anderes als Erbarmung Gottes: hominis iustitia indulgentia Dei[4]. Dieser Erbarmung aber muß der Mensch sich würdig machen durch Reue und Buße. Die Reuetränen sind „Samenkörner der Gerechtigkeit"[5] und außer dem Bekenntnis und den Werken der Buße das Einzige, womit der Mensch sein Unrecht abtragen kann. Zwar „kann ihm niemand gänzlich heimzahlen, was er schuldig ist, da Gott Barmherzigkeit auf Barmherzigkeit in überreichem Maße aufhäuft, während unser Dank in vielen Sünden besteht"; ist Gott ferner auch sich selbst vollgenügend, so daß er unserer Leistungen nicht bedarf, und sind wir auch ein reines Nichts vor ihm, so verlangt doch die Gerechtigkeit, daß wir das

---

[1] De consid. l. 1, c. 8, n. 10, p. 738.

[2] In fest. omn. Sanctorum s. 1, n. 11, p. 459.

[3] Prior iustitiae portio non peccare, secunda per poenitentiam damnare peccatum. In Annunt. B. M. V. s. 1, n. 8, p. 386.

[4] In cant. s. 23, n. 15, p. 892.

[5] Vgl. ebd. s. 37, n. 2, p. 971.

Wenige leisten, was er der Sünden wegen von uns verlangt, nämlich veritas et iudicium: die Wahrheit in Erkenntnis und Bekenntnis und Gerechtigkeit gegen sich selbst in Reue und Buße [1].

Die Bußtränen sind jedoch nicht die einzigen Samenkörner der Gerechtigkeit: semina iustitiae sunt bona opera, bona studia [2]. Jene stellen die verlorene Gerechtigkeit wieder her, diese sind bestimmt, sie für die Zukunft zu erhalten [3]. Jedes gute Werk aber soll ein volles Abbild sein des Menschen, der es vollbringt. Was Leib und Seele, Äußeres und Inneres im Wirkenden, das sind Vollzug und Absicht im Werke. „Selig der Mann, dessen Denken alle seine Handlungen leitet nach den Forderungen der Gerechtigkeit, so daß die Absicht gesund und die Handlung rechtschaffen ist." [4]

Damit betont nun Bernard eine fernere Seite der Gerechtigkeit im weiteren Sinne: das innerliche Moment, dessen Mangel höchstens zu äußerer Legalität, nicht aber zu wahrer und voller Gerechtigkeit führt. „Nur der ist gerecht, der, was gerecht ist, auf gerechte Weise vollbringt und der, wenn er gerecht war, sein Haupt nicht erhebt." Reine Meinung also und Demut heiligen das Innere beim Vollbringen des Guten. Im Grunde aber läuft beides auf die eine Demut hinaus; sie ist die Tugend, welche die Absicht reinigt, sie ist es auch, welche jedes Verdienst um so sicherer und wirksamer erlangt, je weniger sie für sich sucht [5]. Darin nämlich bewährt die Seele ihre Gerechtigkeit positiv, daß sie bestrebt ist, „die Gebote der (göttlichen) Gerechtigkeit zu beobachten und gleichwohl sich allzeit für unwürdig und unnütz zu halten, und wenn sie alles getan, was befohlen war, der Mahnung des Herrn gemäß zu sprechen: ‚Unnütze Knechte sind wir; was wir schuldig waren zu tun, haben wir getan' (Lk 17, 10)" [6].

Da der Mensch niemals ganz erfüllt, was er schuldet, so muß er bisweilen auch die Zuchtrute Gottes fühlen und so sich reinigen von den noch fälligen Strafen.

Demnach hat die Gerechtigkeit zweierlei zu leisten: unum, ut faciat, quod debet, alterum, ut patiatur, quod debet:

[1] Vgl. De adv. Dom. s. 3, n. 7 (vgl. auch n. 8), p. 47, und Augustin., Enarr. in ps. 84, 10, IV 900. [2] In cant. s. 37, n. 2, p. 971.

[3] Auch nach Thomas hat die Gerechtigkeit zwei integrale Teile, nämlich declinare a malo et facere bonum, wovon ersteres den materialen, letzteres den formalen Teil der Gerechtigkeit darstellt. Vgl. Summa theol. 2, 2, qu. 79, a. 1.

[4] De div. s. 103, n. 3, p. 730. [5] In ps. 90 s. 14, n. 10, p. 243.

[6] De adv. Dom. s. 3, n. 7.

scilicet ut si bonum non fecerit quod debuit, malum quod meruit patiatur[1]. „Der gerechte Mann, weit entfernt, diese Strafe zu scheuen, nimmt sie vielmehr freudig an im Vertrauen, daß er durch sie von den Sünden des vergangenen Lebens gereinigt wird.“[2] Sein Ideal ist Christus, der per laborem et dolorem aus der Macht Satans uns entrissen und in seine rettenden, liebevollen Arme nahm. Was ist gerechter, als daß auch wir ihn gewissermaßen in unsere Arme schließen und, Gleiches mit Gleichem vergeltend, die Werke üben, welche er selbst geübt, und leiden, wie er gelitten hat[3].

Da all unsere Werke und Leistungen nichts anderes sind als Werke und Leistungen der Gnade Gottes in und mit uns, so läßt der Blick auf uns selbst die Demut als selbstverständliche Forderung der Gerechtigkeit erscheinen. Denn wem gebührt die Ehre für alles Gute als demjenigen, von welchem jede gute Gabe kommt und jedes vollkommene Geschenk? Wer sich selbst die Ehre für seine Werke vindiziert, entzieht sie Gott, ihrem rechtmäßigen Besitzer, und macht sich fremdes Gut zu eigen. Der allein ist gerecht, der nicht bloß keine Ehre, die Gott gebührt, für sich sucht, sondern auch die angebotene Ehre ablehnt. Quis iustus, nisi humilis?[4]

Aus der Betrachtung Gottes leitet die Gerechtigkeit zwei weitere Hauptforderungen des geistlichen Lebens her: die Gottesfurcht und Liebe. „In diesen beiden nämlich besteht die vollkommene Gerechtigkeit, daß wir Gott fürchten wegen seiner Macht und ihn lieben wegen seiner Güte.“[5] Die Liebe zu Gott ist nur eine schwache Heimzahlung seiner Liebe zu uns: Iustus quis est, nisi qui amanti Deo vicem rependit amoris?[6] Zwar werden wir unsere Liebesschuld durch alle Ewigkeit nicht völlig abzutragen vermögen: alle geschöpfliche Liebe ist unvollkommen, gemessen am Maße der Liebe Gottes zu uns und seiner Liebenswürdigkeit in sich. Je höher die Liebe, desto höher die Gerechtigkeit, desto höher die Vollkommenheit: alle drei Begriffe decken sich; aber auch das niedere Maß der Liebe ist noch Gerechtigkeit und Vollkommenheit vor Gott: Imperfectum meum viderunt oculi tui: sed tamen in libro tuo omnes scribentur (Ps 138, 16), qui, quod possunt, faciunt, etsi quod debent, non possunt[7].

---

[1] De div. s. 103, n. 3, p. 729. [2] Ebd.

[3] In fer. IV. hebd. sanct. n. 11, p. 268.

[4] In cant. s. 47, n. 7, p. 1011. [5] De div. s. 50, n. 3, p. 673.

[6] Epist. 107, n. 9, p. 247.

[7] De dil. Deo c. 6, n. 16, p. 984. Vgl. Weiß V 192 ff.

Aus diesen unsern Darlegungen ergibt sich, daß das ganze christliche Leben unter dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit sich auffassen läßt.

Denn auch die Kardinaltugenden der Mäßigkeit und des Starkmutes sind nur die Anwendung des Suum cuique auf unsere begehrlichen und widerstrebenden Affekte. Viele urteilen hart über Adam, daß er ungerecht gegen Gott gehandelt und gegen Eva, welch letzterer er Gehorsam statt Zucht angedeihen ließ, und doch ahmen viele ihn nach: sie hören jeden Tag mehr auf ihre Eva, nämlich ihr Fleisch, als auf Gott. Cave tibi, miser, vide ne feceris! würden sie Adam zurufen. „Aber warum reden wir uns nicht in derselben Weise zu, so oft eine ähnliche Versuchung auch an uns herantritt?“ [1] Auch die Regungen des Herzens lassen sich sub respectu alterius und mithin vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus betrachten [2].

3. Während die Gerechtigkeit im engeren Sinne unser Verhalten nach außen regelt, liegt das Arbeitsfeld der Mäßigkeit im eigenen Herzen. Sie ordnet unsere begehrlichen Regungen nach der Vorschrift der Klugheit [3].

a) Die Begierden und Leidenschaften bedürfen der Ordnung und Mäßigung, weil sie sonst zum Feind, zum Verräter werden, der, im innersten Herzen sitzend, unsere Seele an ihre äußeren Feinde, Satan und Welt, verrät und ihnen die Festung unseres Herzens eröffnet. „Der Satan stürmt unsere Festung; aber ohne unsere eigene Mitwirkung vermag er sie nicht zu Falle zu bringen.“ „Auch die Welt ist im Ansturm wider uns, denn sie liegt im argen; aber nur ihre Freunde vermag sie zu stürzen, ihre Liebhaber. . . . Denn wer ein Freund dieser Welt ist, der wird zum Feinde Gottes, der schwerste Sturz, den es geben kann.“ Daraus aber leuchtet ein, daß der Mensch sein eigener Hauptangreifer ist: homo praecipuus impulsor sui, qui suo sine alieno impulsu cadere potest, alieno absque suo cadere non potest.

---

[1] In fest. omn. Sanctorum s. 2, n. 11, p. 459.

[2] Vgl. Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 58, a. 2. Metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse iustitia secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili et secundum quod haec obediunt rationi et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur, quod ei convenit. Ähnlich faßt auch Augustin den ganzen Inhalt des christlichen Lebens in den Begriff der Gerechtigkeit, wenn er sagt: Iam vero ipsa ordinatio, qua nulli servit, nisi uni Deo, nulli coaequari nisi purissimis animis, nulli dominari appetit, nisi naturae bestiali atque corporeae, quae tandem virtus tibi esse videtur? Quis non intelligat hanc esse iustitiam. De musica l. 6, c. 16, n. 51, I 536: vgl. auch Anselm., Hom. 2 in Evang. sec. Matth. 159.

[3] De convers. ad cleric. c. 10, n. 21, I 1060.

Die eigenen Begierden, ohne welche alle übrigen Feinde uns nicht beizukommen vermögen, sind der Hauptfeind unserer Seele: er ist am schwersten zu besiegen, weil er im tiefsten Herzen wurzelt und von unserer Eigenliebe gepflegt und begünstigt und oft vor den Blicken unserer Vernunft verborgen wird. Nicht ohne Grund hat der Weise den Mann, der sich selbst zu beherrschen weiß, höher gestellt als den Städteeroberer (Spr 16, 32). Denn wer über sich selbst hinaus kommen und Meister seiner Begierden werden will, bedarf einer höheren Kraft, die ihn zum Sieger macht über sich selbst und damit unbesieglich für alles: Opus virtute habes, et non quacumque, sed qua induaris ex alto. Ipsa enim, si perfecta sit, facile facit animum victorem sui et sic invictum ad omnia[1].

b) Die Mäßigkeit nun lehrt den Menschen sein sinnliches Begehren meistern nach der Weisung der Vernunft. „Sie ist eine Kraft des Geistes, welche zum Schutze der Vernunft (pro tuenda ratione) kein Weichen kennt; oder vielleicht besser: eine Kraft des Geistes, welche unbeweglich zur Vernunft steht und für sie einsteht; oder auch: eine Kraft des Geistes, welche, soweit an ihr liegt, alles gemäß der Vernunft zwingt und leitet.“[2]

Auf einen kurzen Ausdruck zurückgeführt, wäre also die Mäßigkeit die Kraft zu vernunftgemäßer Selbstbeherrschung im sinnlichen Begehren, wie der Starkmut die Kraft ist zu vernunftgemäßer Selbstbehauptung gegen ungeordnetes Widerstreben.

Die Mäßigkeit hält die vernünftige, von der Klugheit gebotene Mitte zwischen zuviel und zuwenig. Mäßig ist also, „wer weder etwas Überflüssiges begehrt noch etwas Notwendiges im Widerspruch mit der Vernunft sich versagt. Nicht bloß im Abbruch des Überflüssigen besteht die Mäßigkeit, sondern ebenso in der Zulassung des Notwendigen. Darum scheint mir der die Mäßigkeit nicht ganz ungeschickt zu definieren, der sagt, sie verkürze weder das Notwendige noch überschreite sie dasselbe, entsprechend dem Ausspruche des Weltweisen: ‚Nichts zuviel!‘“[3]

---

[1] In cant. s. 85, n. 4, p. 1190.

[2] Ebd. Est quippe vigor animi cedere nescius pro tuenda ratione; aut si magis probas vigor animi immobiliter stantis cum ratione; vel sic: vigor animi, quod in se est, omnia ad rationem cogens vel dirigens. Die hier gegebenen Begriffsbestimmungen haben, von der Klugheit abgesehen, für alle Kardinaltugenden Geltung; die unterscheidenden Momente zwischen Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmut werden hier nicht hervorgehoben.

[3] De consid. l. 1, c. 8, n. 9, p. 737. Über den doppelten Begriff des Notwendigen in der Mäßigkeit vgl. Thomas a. a. O. qu. 141, a. 6, ad 2.

c) Die Mäßigkeit ordnet den Menschen sowohl in seinem inneren Begehren wie in seinem äußeren Benehmen; sie führt zur Unterwerfung des Leibes unter den Geist und des Geistes unter Gott; sie ist die Mutter wahrer, bleibender Seelenharmonie. Im Innern wohnend und waltend, tritt sie ungesucht und unbewußt von selbst nach außen zu Tage als Bescheidenheit, edle Einfalt und schlichte Eingezogenheit, die „den Nacken zu beugen", „die Augen zu beherrschen", „das Lachen zu meistern", „die Zunge zu bezähmen", „den Gaumen zu zügeln", „den Zorn zu dämpfen", „Gang und Miene zu ordnen" versteht[1]. — Ganz besonders aber ist sie die Wurzel der Keuschheit, jenes köstlichsten Seelenschmuckes, „der selbst den Neid der Engel zu erregen im stande ist. Zwar besitzen diese gleichfalls jungfräuliche Reinheit, aber nicht im Widerstreit gegen die Anfechtungen des Fleisches. Ihre Jungfräulichkeit ist wohl seliger, aber weniger stark"[2] als die der Menschen.

Mit herrlichen Worten preist Bernard die Sittsamkeit im Bunde mit der Bescheidenheit, und er „weiß nicht, ob es etwas Anmutigeres gibt im Leben des Menschen als sie". Zwar ziert die Bescheidenheit jegliches Alter; aber ganz besonders gut steht sie der Jugend: quid amabilius verecundo adolescente? Die Röte der Bescheidenheit auf jugendlichem Antlitz ist — einem funkelnden Edelsteine gleich — „die Botin guter Hoffnung, die Zeugin lautern Charakters; sie ist die Schwester der Enthaltsamkeit, die Schützerin eines reinen Herzens, Verkündigerin der Unschuld, Behüterin des guten Namens, die Zierde des Leibes"; freilich ist sie das alles nur, wenn sie aus tiefstem Herzen quillt und das Äußere nur den Widerschein der inneren Selbstzucht darstellt. Solche Seelen sind dem Gottessohne gleichförmig, von dem es heißt, daß er der Abglanz des ewigen Lebens[3] sei, und Maria der Jungfrau, dem vollkommensten Abbild ihres Sohnes, die „voll der Gnadenzierde", wie sie war, ganz besonders im Glanze dieses Schmuckes strahlte[4].

---

[1] Vgl. Epist. 113, n. 6, I 259. [2] Ebd.

[3] In cant. s. 85, n. 10 11.

[4] Vgl. hierzu In dom. infr. oct. Assumpt. n. 10, II 435. „Ein anmutiger Edelstein im Diadem, ein Stern, der funkelt am Haupte, ist die Röte im Antlitz eines sittsamen Menschen. Wer möchte wohl glauben, daß sie dieser Zierde entbehrt, die voll der Gnadenzierde war? Pudibunda fuit Maria. Niemals trifft man sie, wie das Evangelium zeigt, geschwätzig, niemals anmaßend. Sie steht draußen vor der Türe, da sie mit ihrem Sohne sprechen will (Mt 12, 46); sie unterbricht nicht mit mütterlicher Autorität seine Rede, sie tritt nicht ins Haus ein, wo er

4. Die Verwirklichung der sittlichen Ordnung, entsprechend den Weisungen der christlichen Klugheit, begegnet vielen Schwierigkeiten, Hindernissen und Gefahren. Soll die Seele nicht verzagter Furcht und schwacher Kleinmut erliegen, so bedarf sie einer inneren Kräftigung und Stärkung, welche die Furcht und alle mit ihr verwandten Affekte niederhält bzw. vernunftgemäß ordnet. Diese Willensstärkung gegen die irasziblen Affekte ist Sache des Starkmutes.

a) Das geistliche Leben hat viele Feinde, die ihm Gefahr und Untergang drohen: nur in ständigem Kampfe gegen sie vermag sich die Seele zu behaupten. Zu täglichem Kämpfen nötigt vor allem das eigene Herz mit seinen verkehrten Neigungen und Regungen. Es sind kleine Kämpfe, die aber Mut und große Ausdauer erfordern. „In diesen kleinen Kämpfen sollt ihr zeigen, ob ihr mannhaft standhalten könnt, wenn es gilt, eine schwere Schlacht zu liefern. Siehe! zu euch ist nicht gesagt worden“ wie zu den

---

spricht.“ Nur viermal in allen vier Evangelien wird sie redend eingeführt: sie spricht mit dem Engel, aber erst nachdem er sie einmal und ein zweites Mal angeredet hatte; sie spricht mit Elisabeth, aber erst nachdem sie von ihr selig gepriesen war, und sie tat es, weil sie das Lob nicht sich, sondern dem Herrn zugewandt haben möchte. Zum dritten Male sprach sie mit ihrem Sohne, als er zwölf Jahre alt war, um ihm zu sagen, daß sein Vater und sie ihn mit Schmerzen gesucht; endlich ein viertes Mal bei der Hochzeit zu Kana redete sie mit ihrem Sohne und den Dienern, und gerade diese Worte bilden das schönste Zeugnis ihrer tiefinneren Milde und jungfräulichen Sittsamkeit. Sie empfindet die Verlegenheit anderer als ihre eigene und fühlt sich gedrängt, ein Wort der Fürbitte zu sprechen. Darob von ihrem Sohne getadelt, antwortet sie nicht, demütig und sanftmütig von Herzen, wie sie war; aber sie hält ihre Hoffnung fest und mahnt die Diener, zu tun, was er ihnen sagt, wodurch sie zugleich ein leuchtendes Vorbild im Gebete für uns geworden ist. Wie kurz, wie ehrfurchtsvoll unterbreitet sie, was den Gegenstand ihrer frommen Sorge bildet; sie dämpft ihre feurige Liebe durch das Dunkel der Schüchternheit und hält ihr festes Vertrauen auf ihre Bitte bescheiden in ihrem Innern zurück; sie lehrt uns, in solchen Dingen eher fromm zu seufzen, als anmaßend zu verlangen. Si ergo illa, cum mater sit, sese matrem oblita non audet petere miraculum vini; ego vile mancipium, cui permagnum est Filii simul et matris esse vernaculum, qua fronte praesumo pro vita petere quadriduani? De grad. superb. c. 22, n. 53, I 970. So war Maria ad loquendum tarda, velox ad audiendum. Wer war wie sie in alle Geheimnisse der Heilsgeschichte eingeweiht? Aber sie „bewahrte alle diese Worte und erwog sie in ihrem Herzen“ (Lk 19, 51). Auch nicht ein Wort machte sie über das Geheimnis der Menschwerdung. Vae nobis, qui spiritum habemus in naribus! Vae qui totum proferimus spiritum, qui iuxta illud comici, pleni rimarum effluimus undique (Terent. in Eunucho 1, 2, 25). In dom. infr. oct. Assumpt. n. 11.

Märtyrern: „Opfert den Götzen und ihr sollt leben, wo nicht, so müßt ihr eines qualvollen Todes sterben. Der Herr, der unsere Schwäche kennt, schickt uns nicht in so scharfen Kampf. . . . Welches ist euer Kampf, meine Brüder? Täglich flüstert es in eurem Herzen euch zu: Brich die Ordnung, murre, führe üble Nachrede, sei nachlässig, schütze Krankheit vor; jener hat dich vielleicht etwas zu hart angelassen: gib ihm eine Antwort, wie dein Inneres dich treibt. . . . Es ist schwer und lästig, sich selbst zu widerstehen; wer ließe sich eine solche Beleidigung gefallen? . . . Wenn wir nun schon in solchem Kampfe wanken, kaum Widerstand leisten und häufig sogar unterliegen, was würden wir erst in jenem schweren Kampfe tun? Vor jämmerlichen Binsen laufen wir davon, weil wir zu schwachherzig sind; wie wollten wir gegen schwere Qualen standhalten? . . . Den Weibern und Kindern gleich loben wir andere Kämpfer, selbst aber sind wir zum Kampfe unfähig." Dieser ständige Kleinkrieg gegen uns selbst und die Verkehrtheiten unseres Herzens verlangt „keine gewöhnliche Stärke" und Ausdauer. „Vielleicht achtet ihr eure Selbstbeherrschung für gering, ich durchaus nicht. Denn ich weiß, welch heftige Feinde sie hat und welche Stärke sie haben muß, wenn sie ihnen standhalten will."

b) „Ihr erster Feind ist unser Fleisch, das da gelüstet wider den Geist: welch ein Feind im eigenen Hause und welche Gefahr in diesem Ringen, welch ein Krieg im eigenen Herzen! Und diesem so grimmigen Feinde können wir weder entweichen, meine Seele, noch ihn zum Weichen bringen. Er ist an uns festgeschmiedet; wir müssen ihn mit uns herumtragen; und was noch gefährlicher und jammervoller ist: wir müssen ihn selbst erhalten; es ist uns nicht erlaubt, ihn zu Grunde gehen zu lassen. Siehe also, wie sehr du dich in acht nehmen mußt vor dem, der in deiner Brust schläft."

Mit dem Feind im Innern verbinden sich die äußeren Feinde: vor allem die Welt, welche uns von allen Seiten umgibt und alle Zugänge zum Herzen besetzt hält. Durch fünf Tore, nämlich die fünf Sinne, verwundet sie uns mit ihren Geschossen, und durch die Fenster dringt der Tod in unser Inneres. „An diesen beiden Feinden wäre es übergenug! Doch ach! was gewahre ich? Ein mächtiger Sturm fährt vom Norden einher und führt alles Unheil in seinem Gefolge. Was bleibt mir noch übrig? Herr, hilf uns, wir gehen zu Grunde (Mt 8, 25). Denn siehe! der Hammer der ganzen Erde, die Schlange, die schlauer ist als alles lebende Wesen, siehe, der Feind, den ich nicht einmal sehen, geschweige denn ab-

wehren kann! . . . Nicht bloß wider Fleisch und Blut, sondern auch gegen Fürsten und Gewalten und gegen die Herrscher der Finsternis, gegen die Geister der Bosheit in den Höhen des Himmels (Eph 6, 12) müssen wir streiten. Und wer vermag ihre feurigen Pfeile zu löschen? . . . Sie bekämpfen und verfolgen uns bald offen und gewalttätig, bald heimlich und hinterlistig, allzeit aber voller Bosheit und Grausamkeit." [1] „Wehe dem, der allein steht; denn wenn er fällt, wen wird er finden ihn aufzurichten? (Prd 4, 10.) . . . Nur wer seine Kraft am Herrn zu erhalten versteht und in der Reihe vieler Mitstreiter zur Schlacht sich wagt, darf Sieg hoffen gegen einen solchen Feind, a quo videtur et quem videre non potest." [2]

c) Nur „im Herrn" ist Sieg; nur in ihm sind wir stark und vermögen nicht bloß unser Fleisch und seine Gelüste, sondern ebenso die gegenwärtige verderbte Welt unter unsern Füßen zu zertreten [3]. Mit gläubigem Vertrauen auf Gottes Beistand ausgerüstet, treten wir „mutig dem brüllenden Löwen entgegen; mit diesem Schilde weisen wir unverzagt seine feurigen Wurfgeschosse ab" [4]. Dieser Mut der Seele in Gott ist dem Streiter zum Siege unerläßlich; Kleinmut und Verzagtheit sind gleichbedeutend mit Niederlage [5].

Aber aus Gott und seiner Macht, nicht aus eigenem Kraftbewußtsein schöpft der Streiter Christi seinen unbeugsamen Mut. Mut ohne Demut ist Übermut, ist Hochmut, der zum Falle führt [6]. „Meine Stärke", sprach demgemäß der Psalmist, „will ich beschirmen an dir, o Herr. . . . Viele wollen ihre Kräfte an ihrer eigenen Herrlichkeit schirmen; sie bauen auf eigene Stärke und rühmen sich ihrer erhaltenen Kräfte, als hätten sie dieselben nicht erhalten. Sie fügen Gott ein Unrecht zu. . . . Mit dem Salz der Demut muß aller Mut gewürzt werden, wenn er nicht in verwesenden Hochmut übergehen" und damit Schwäche werden soll. „Wie stark nahm Saul seinen Lauf, solange er klein war in seinen Augen; wie warf er die Philister nieder; mit welcher Macht handhabte er sein Schwert! Da erfaßte Hochmut sein Herz: er wurde schwach

---

[1] Vgl. Dom. V p. Pent. s. 3, n. 5, p. 343.

[2] In Circumcis. Dom. s. 3, n. 6, p. 139.

[3] In Dom. V p. Pent. a. a. O.

[4] De convers. ad cleric. c. 9, n. 21, I 845.

[5] De consid. l. 1, c. 10, n. 19, p. 754.

[6] Iam vero alta praesumptio, quid nisi ruinosa praecipitatio est? Legisti namque ante ruinam exaltatur cor (Prov 18, 12). De consid. a. a. O.

und ohnmächtig und fiel, von den Schwertern der Unbeschnittenen mühelos niedergestreckt."[1]

d) Die Tapferkeit läßt von der Größe der Gefahr sich nicht lähmen: „Ich habe bei einem Weisen gelesen (Seneca in epist. 22 ad Lucillum): Der ist kein starker Mann, dem in schwieriger Lage der Mut nicht wächst." Mit der Gefahr muß der Mut gleichen Schritt halten. „Eine außergewöhnliche Gefahr", schrieb Bernard aus Anlaß des Falles von Edessa an Papst Eugen III., „erfordert außergewöhnlichen Mut." Weit entfernt, den Mut sinken zu lassen, solle er alle Energie einsetzen gegen den übermächtigen Feind. Fideli homini inter flagella fidendum; quidquid habes virium, quidquid zeli, quidquid sollicitudinis, quidquid auctoritatis, quidquid potestatis impendes. Die Größe der Gefahr müsse neuen Mut auslösen und die schlummernden Kräfte wecken. „Die Wasser sind bis zur Seele Christi gedrungen: tacta est pupilla oculi eius. Nun gilt es, das doppelte Schwert zu ziehen im Leiden Christi, das er abermals leidet."[2] Er tadelt es, in bedrängter oder gefährlicher Lage die Hände müßig in den Schoß zu legen, in beweglichen Klagen über schlechte Zeiten sich zu ergehen und alles Gott allein zu überlassen: numquid ideo non debet facere homo, quod debet, quia Deus facit, quod vult? Die Bedrängnis sei der Prüfstein der Tapferkeit, der Sieg nur ihre Beglaubigung. In Zeiten der Gefahr für die Kirche, wo die Feinde scharf an ihrem Fundamente rütteln, müssen jene vor allem mutig im Vordertreffen stehen und wehren, denen die Obhut derselben anvertraut ist; zumal ja „ihrem Nacken zuerst das Schwert droht". Es bleibt ihnen keine andere Möglichkeit, als entweder „tapfer zu widerstehen oder schmählich zu weichen"[3].

e) Christus, das Idealbild aller Tugenden, ist auch der Lehrmeister des christlichen Starkmutes. Der Herr ist im geistlichen Kampf des christlichen Lebens Beispiel und Bahn zugleich; er ist die forma pugnantis und die gloria triumphantis, speculum patiendi und praemium patientis. Er lehrt unsere Hände zum Kampfe durch das Vorbild seiner Tugenden und krönt unser Haupt nach dem Siege durch Mitteilung seiner Herrlichkeit.

---

[1] De div. s. 41, n. 9, p. 658.

[2] Vgl. Epist. 257, n. 2, I 464. Der Brief ist für Bernards Auffassung über die beiden Schwerter, die im Mittelalter eine so große Rolle spielten, höchst interessant; wir müssen uns jedoch versagen, hier auf seine Grundsätze über das Verhältnis von Staat und Kirche einzugehen; vergleiche außer dem genannten Briefe auch In cant. s. 86, n. 12, p. 1101, und De consid. l. 4, c. 3, n. 5, I 924.

[3] Vgl. Epist. 126, n. 1, p. 271.

Der Sohn Gottes, selbst die wesenhafte Kraft Gottes (1 Kor 1, 24), hat mit starkem Arm Satan niedergekämpft und ihm „die Werkzeuge seiner Gefangenschaft entrissen“ (Lk 11, 21). Durch Leiden ging er zur Herrlichkeit, durch Kampf zum Sieg, durch Tod zum Leben; so soll auch die Kirche und jede einzelne Seele auf dem Wege des Leidens, des Kämpfens und der Selbstentäußerung zur Glorie gelangen. „Noch niemals sind Sterblichen große Güter zugeflossen, denen nicht große Leiden vorausgegangen waren; die Erlösung, diese einzig große Segnung, hat den Tod des Erlösers gekostet.“ [1] „Er wollte selbst das Meer der Leiden und des Elendes in seiner ganzen Tiefe durchwaten und es zum Wege machen, damit wir frei hinübergehen könnten.“ [2]

f) Wie mächtig muß der Christ sich zum Kampf des Heiles nach dem Vorbild des Meisters ermutigt fühlen alle Tage seines Lebens; zumal der Ausgang in diesem Kampfe nicht wie sonst ungewiß und zweifelhaft ist. Wir haben die sichere Bürgschaft des Sieges, wenn wir nur ernstlich ihn wollen. Denn Christus der Herr selbst „schreitet als Führer den Seinigen voran und ermuntert sie zum Kampf mit den Worten: ‚Vertrauet, ich habe die Welt überwunden‘ (Jo 16, 33)“. Wenn er für uns ist, wer kann wider uns sein? (Röm 8, 31.) Sicher ziehst du in den Kampf, wo du des Sieges sicher bist. O vere tuta cum Christo et pro Christo pugna, in qua nec vulneratus, nec prostratus, nec conculcatus, nec millies (si fieri possit) occisus fraudaberis a victoria, tantum ne fugias. Sola causa, qua perdere possis victoriam, fuga est. Fugiendo potes illam amittere, moriendo non potes; et beatus, si pugnando moriaris, quia mortuus mox coronaberis. Vae autem tibi, si declinando pugnam perdis et victoriam et coronam [3].

Das sind Kreuzzugsklänge, Erinnerungen an seine leider verloren gegangenen Kreuzzugsreden.

Übrigens ist der christliche Starkmut, der seine Kraft aus der Liebe zieht, unerschütterlich und unbezwingbar. „Der Christ fürchtet weder den Teufel noch die Menschen, und selbst den Tod scheut der nicht, der zu sterben verlangt. Was sollte der auch lebend oder sterbend fürchten, dem Christus Leben und Sterben Gewinn ist?“ … „Sichern Schrittes also voran, ihr Streiter“, ruft der Heilige in seinem begeisterten „Lob auf den Templerorden“ den neuen Ordensrittern zu, „und unerschrockenen Mutes nieder mit den Feinden des Kreuzes Christi, überzeugt, daß weder Tod noch Leben im stande sein werden, euch zu scheiden von der Liebe, die da ist in Christo

---

[1] Ebd. 256, n. 2, p. 464. [2] In Annunt. B. M. V. s. 1, n. 12, I 389.
[3] Epist. 1, n. 13, p. 79.

Jesu, und eingedenk in jeder Gefahr jenes Wortes: ‚Mögen wir leben oder sterben, wir sind des Herrn‘ (Röm 14, 8).“ [1] Der Christ kann in der Sache, die er verficht, wohl äußerlich unterliegen: ist sie gut und seine Absicht rein, so wird er niemals besiegt: „Denn nach der Gesinnung des Herzens, nicht nach dem Erfolg des Krieges, wird Gefahr und Sieg beurteilt.“ [2]

Dritter Abschnitt.

Die Salbung des Geistes.

§ 23. Das Wirken des Heiligen Geistes in der Seele.

Jene eigenartigen, außergewöhnlichen Einwirkungen des Heiligen Geistes auf die Menschenseele, welche die eigentlich mystischen Vorgänge zur Folge haben, können nur, in ihrer Beziehung und in ihrem Gegensatze zu den gewöhnlichen Erscheinungen des innerlichen Lebens betrachtet, richtig verstanden und gewürdigt werden. Bevor wir demnach das Gebiet der Mystik beschreiten können, bedarf es noch einiger orientierender Bemerkungen über die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in unserer Seele überhaupt, und über die Gaben des Heiligen Geistes insbesondere, welche zwischen den gewöhnlichen und außergewöhnlichen Gnadenwirkungen Gottes die Mitte halten.

1. Die Himmelfahrt Christi, mit welcher die vorherrschende Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden begann bzw. vorbereitet wurde, war gewissermaßen ein heiliger Tausch zwischen Engel und Menschen. Jene erhielten den heiligen Leib Jesu, des Sohnes Gottes, nach dem sie sich sehnten, diese als Entgelt den Geist Gottes: ut esset in terra Spiritus caro in coelis ac deinceps omnia omnibus communia in aeternum. Diesen „teuren, kostbaren Tausch“ (fidelissimum gratissimumque commercium) zwischen Himmel und Erde hat der Herr selbst angekündigt, als er zu den Aposteln sprach: „Wenn ich nicht hingehen werde, wird der Tröster nicht zu euch kommen“ (Jo 16, 7).

---

[1] De laude novae militiae c. 1, n. 1, I 922.

[2] Ex cordis affectu, non belli eventu pensetur vel periculum vel victoria christiani. Si bona fuerit causa pugnantis, pugnae exitus malus exitus esse non poterit. De laude a. a. O. n. 2.

a) Zwar sind alle drei Personen der Gottheit Geist und suchen „Anbeter im Geiste und in der Wahrheit“. Deshalb arbeiten alle drei gemeinsam an unserer Entsinnlichung, Vergeistigung und fortschreitenden Verähnlichung mit sich.

„Der Heilige Geist aber wird in eigenartiger Weise (quasi specialiter) ‚Geist‘ (oder besser: ‚Hauch‘) genannt, weil er von beiden ausgeht als das feste, unauflösliche Band der Dreifaltigkeit, und in besonderer Weise heilig, weil er die Gabe des Vaters und Sohnes ist, welche das Geschöpf heiligt.“ [1] Geistigkeit und Heiligkeit sind in gewissem Sinne seine Personalmerkmale; deshalb werden ihm alle auf Heiligung und Vergeistigung der Geschöpfe abzielenden Tätigkeiten beigelegt, zumal diese Werke ja der Ausfluß jener innergöttlichen Vollkommenheiten sind, deren persönliches Wesensprodukt der Heilige Geist ist, nämlich der göttlichen Liebe und Güte: Spiritus Sanctus utriusque (sc. Patris Filiique) amor et benignitas est [2].

„Alle unsere Fortschritte sind Früchte (der Wirksamkeit) des Heiligen Geistes.“ [3] „Ohne ihn vermögen wir nichts.“ [4] „Wer immer heilig geworden ist, vom Heiligen Geist hat er erhalten, daß er heilig wurde. Wenn wir also die Geheiligten ehren, um wieviel mehr ziemt es sich, dem Heiligmacher selbst unsere Ehre zu zollen!“ [5]

b) Jene doppelte Tätigkeit, welche der Heilige Geist am ersten Pfingstfeste in der jungen Kirche entfaltete, setzt er in ihr auch heute noch fort und wird sie fortsetzen bis ans Ende der Zeiten.

Damals „erleuchtete er den Geist der Apostel mit unsichtbarer Macht“ und „erfüllte sie mit Kraft von oben“ zu ihrem eigenen Heile; außerdem aber verlieh er ihnen jene Gnadengaben „zur Rettung der Völker“, durch welche sie in wunderbarer Weise für den Apostelberuf ausgerüstet wurden [6].

---

[1] Vgl. In Pent. s. 3, n. 2, II 331. Sed et Pater, quia Spiritus est, tales quaerit adoratores, qui adorent eum in spiritu et veritate. Spiritus tamen sanctus quasi specialiter spiritus dicitur, quod ab utroque procedat, firmissimum et indissolubile vinculum Trinitatis: tamquam proprie sanctus, quod sit donum Patris et Filii sanctificans creaturam.

[2] In cant. s. 8, n. 4, p. 812. Vgl. In Pent. s. 1, n. 1, p. 323: Benignitas Dei (est Spiritus Sanctus) et idem ipse Deus.

[3] Fructus Spiritus Sancti sunt profectus nostri. In cant. s. 63, n. 5, p. 1082.

[4] Ebd. s. 17, n. 5, p. 859.

[5] In Pent. s. 1, n. 1. [6] Vgl. ebd. n. 2.

„Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes ist eine doppelte: einzelnes wirkt er um unserer selbst willen, anderes zum Wohle des Nächsten.“ Die Werke der Entsündigung, Heiligung und die Tugenden, welche er der Seele eingießt, bezwecken deren eigenes Heil; die charismatischen Gaben dagegen das Heil anderer[1]; jene nutzen nur der einzelnen Seele, diese der Kirche im ganzen[2]; deshalb werden jene ohne Unterschied allen Gerechtfertigten zuteil, diese nur einzelnen außerordentlich Begnadigten, die Gott sich als Werkzeuge seiner Macht und Güte ausersehen hat[3]. „Glaube, Hoffnung und Liebe beispielsweise werden uns verliehen um unserer selbst willen, denn ohne sie können wir nicht selig werden. Das Wort der Wissenschaft und Weisheit, die Heilungsgnade, die Prophetie und dergleichen, deren wir unbeschadet unseres Heiles entbehren können, sind ohne Zweifel verliehen, um zum Wohle des Nächsten verwendet zu werden.“ Illas nobis, haec nostris accipimus[4]. Bernard bezeichnet die erstgenannten Werke des Heiligen Geistes als infusio, zum Unterschiede von der effusio Spiritus Sancti: „die Eingießung und Ausgießung des Heiligen Geistes“[5], weil die Seele durch jene voll des Heiligen Geistes wird, durch diese aber übervoll oder überfließend zum Wohle anderer. Der Heilige Geist gibt des Geistes Fülle und Überfülle.

2. Die „Eingießung“ des Heiligen Geistes umfaßt mehrere besondere Tätigkeiten. De Spiritu Sancto testatur Scriptura, quia procedit, spirat, inhabitat, replet, glorificat.

a) Vom Vater und Sohne hervorgehend, kommt der Heilige Geist zur Kreatur, wenn er sie zum Heile vorherbestimmt (procedendo praedestinat); er berührt die vorherbestimmte Seele mit seinem Hauche, indem er sie zur Gnade ruft (spirando vocat); er rechtfertigt die Gerufene durch seine Einwohnung (inhabitando iustificat), erfüllt sie nach der Rechtfertigung mit Verdiensten (replendo accumulat meritis) und verherrlicht die mit Verdiensten überhäufte, indem er sie bereichert mit seinem Lohn (glorificando ditat)[6].

b) Der Psalmist faßt den Verlauf des inneren geistlichen Lebens nach seinem Ausgangs- und Zielpunkt in die Worte zusammen: Declina a malo et fac

---

[1] Vgl. De div. s. 88, n. 1, p. 706, und Gregor., Moral. l. 2, c. 56, n. 91, I 598.

[2] Vgl. In cant. s. 18, n. 1, p. 859.

[3] Ebd. Die ganze Tätigkeit des Heiligen Geistes in der Seele faßt der hl. Bernard zusammen, wenn er sagt, der Heilige Geist werde den Menschen verliehen ad usum, ad miraculum, ad salutem, ad auxilium, ad solatium und ad fervorem. Das Nähere siehe In Pent. s. 3, n. 8, p. 333.

[4] In cant. s. 18, n. 1 ff, p. 859 ff. [5] Ebd.

[6] Vgl. Sent. 2, II 748.

bonum (Ps 33, 3). Die Sünde ist das Ägypten, das verlassen werden muß, um ins Gelobte Land der Tugend zu gelangen und hier bis an die Grenzen der Vollendung vorzudringen.

In dieser doppelten Hinsicht nun steht der Heilige Geist unserer Schwachheit zur Seite: er hilft unsere Seele reinigen und sie heiligen. „Um uns von der Sünde zu entfernen, wirkt er dreierlei in uns: compunctionem, supplicationem, remissionem.“ „Der Anfang nämlich der Heimkehr zu Gott ist die Buße, die der Geist wirkt, aber nicht der unsrige, sondern Gottes Geist.“ Die durch die Sünde erstarrte Seele wird vom Hauch des göttlichen Geistes erwärmt wie „von brennendem Feuer“ und zur Reue entzündet. „Allein was nutzt es, seine Sünden zu bereuen, wenn man nicht um Vergebung bittet?“ Darum erfüllt der Heilige Geist die sündige Seele mit süßer Hoffnung und lehrt sie vertrauensvoll und ohne Zagen „Abba, Vater“ rufen und „bittet für uns mit unaussprechlichen Seufzern“. Und da „der Heilige Geist die Sünde haßt und nicht in einem der Sünde unterworfenen Leibe wohnen kann“ — cui enim proprium est peccata repellere, ipsi et proprium est peccata odisse —, da ferner „eine so große Reinheit und eine so große Unreinigkeit nicht zugleich in einer Behausung wohnen können“ [1], so „vergibt er zugleich mit dem Vater unsere Vergehungen“. „In unsern Herzen wohnend, ist er unser Fürsprecher beim Vater, im Herzen des Vaters wohnend, ist er unser Herr“ und vergibt uns unsere Schulden. „Er gibt uns also, daß wir bitten können, und gibt, um was wir bitten.“ [2]

Nach erlangter Verzeihung „empfängt die Seele den Heiligen Geist selbst durch Heiligung (per sanctimoniam), ohne welche niemand Gott schauen darf, und erscheint nunmehr gewaschen und ganz rein vor Gottes Angesicht“. Der alte Mensch mit seinen Werken ist abgelegt. Nunmehr umkleidet der Heilige Geist die Seele, in welcher er Wohnung genommen mit dem neuen Menschen und erneuert uns im Geiste unseres Sinnes tamquam in visceribus nostris. Auch hier ist ersichtlich, wie sehr Bernard die Rechtfertigung als inneren Umwandlungsprozeß darstellt im vollen Widerspruch zu den Reformatoren.

Die Heiligung der Seele bzw. die positive Übung des Guten vollzieht der Heilige Geist in der Seele gleichfalls durch eine dreifache Wirksamkeit: „Er mahnt das Gedächtnis, belehrt die Vernunft und bewegt den Willen.“ „Dem Gedächtnis flößt er das Gute ein (suggerit) in heiligen Gedanken.“ „So oft du also gute Einsprechungen in deinem Herzen vernimmst, gib Gott die Ehre und erweise Ehrerbietung dem Heiligen Geiste, dessen Stimme in dein Ohr tönt.“ „Indes vernehmen viele die Mahnung zum Guten, ohne zu wissen, was geschehen soll, wenn nicht aufs neue die Gnade des Heiligen Geistes zur Stelle ist und lehrt, den Gedanken, den er eingegeben, auch richtig ins Werk zu setzen.“ „Wer Gutes zu tun weiß und es nicht tut, dem ist es Sünde (Jak 4, 17). Darum tut es not, nicht bloß gemahnt und belehrt, sondern auch zum Guten bewogen und bestimmt zu werden vom Heiligen Geiste, der unsere Schwäche unterstützt und durch den unsern Herzen die Liebe eingegossen

---

[1] In Pent. s. 3, n. 5, p. 332.

[2] In Patre delicta donat cum ipso Patre, advocatus noster ad Patrem in cordibus nostris, Dominus noster in corde Patris. Itaque quod postulamus, idem ipse donat, qui donat, ut postulemus. Ebd. s. 1, n. 3.

wird, welche guter Wille ist.“ [1] — Nunmehr erübrigt nur noch die Befestigung der Seele im guten Geiste; denn: quae modo sunt, modo non sunt, is qui vere est, non acceptat, nec in caducis istis sibi potest aeternitas complacere. Diese Befestigung im Guten aber geschieht in der Liebe, wie der hl. Paulus bezeugt: „Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Drangsal? oder Angst? oder Hunger? oder Blöße? oder Gefahr? oder Verfolgung? oder das Schwert? Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben noch alles andere, was der Apostel mit ebenso großer Mannigfaltigkeit als Kühnheit aufzählt, uns zu trennen vermag von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu, unserem Herrn“ (Röm 8, 35 und 38) [2].

Indem nun der Heilige Geist „durch Einsprechung, Belehrung und Anregung zu uns kommt, nimmt er die ganze Seele in Besitz“ und „erfüllt das ganze Haus der Seele“. Nam in his tribus (sc. memoria, intellectu et voluntate) . . . anima consistit tota. Sint autem dispertitae linguae propter multiplices cogitationes; sed earum multiplicitas et uno lumine veritatis et uno caritatis fervore sit tamquam ignis [3].

3. So ist die begnadigte Seele gewissermaßen ein Tempel, den der Heilige Geist mit seiner Gnade sich selbst errichtet. Was diesem Gottesbau Bestand und Zusammenhalt gibt, das sind die Tugenden [4]. Sie stellen das unerläßliche Baumaterial dar, während die charismatischen Gaben „mehr zum Schmucke bestimmt, als zum Heile notwendig sind“; sie sind „das kostbare Getäfel zum Schmucke des Hauses“ (laquearium opus ad decorem domus), und zwar mehr zum Schmucke nach außen hin; denn sie sind ja für andere gegeben, dienen nicht so sehr ad salutem als ad lucrum. Der Träger dieser Gaben ist ein „Kanal“, durch welchen der Heilige Geist die Wasser der Gnade in die Gefilde seiner Kirche leitet. Leitungsdienste aber kann auch ein Kanal tun aus minderem Stoff, aus Holz oder geringem Metall; auch ein Unheiliger kann im Besitze von Geistesgaben sein, welche die Bestimmung haben, den Gottesgarten der Kirche zu bewässern. „Niemand beklage sich also, wenn ihm diese Offenbarung des Geistes nicht zuteil wird. Denn die Offenbarung des Geistes zum Heile wird jedem gegeben (1 Kor 12, 7). Den Aposteln aber waren die Sprachen der Völker notwendig zur Bekehrung der Völker.“

Kein Gebot, nur einen Rat hat Bernard deshalb für seine Jünger im geistlichen Leben in Sachen der Charismen: nämlich sich nicht allzuviel mit dem Suchen derselben abzumühen, denn es

[1] In Pent. s. 1, n. 3—5; vgl. De div. s. 88, n. 1.
[2] In Pent. s. 3, n. 7. [3] Ebd. s. 1, n. 6.
[4] Vgl. In cant. s. 46, n. 8, p. 1007.

sei ein seltenes, besonders in unserer Zeit sehr spärlich wachsendes Holz. Der Deckenschmuck des Gotteshauses lasse sich, wenn auch weniger glanzvoll nach außen, aber dauerhafter, leichter und minder gefahrvoll aus anderem kostbarem Holze erstellen[1] — nämlich den sieben Gaben des Heiligen Geistes.

Wem jedoch jene seltenen Gaben verliehen sind, der muß sie auch zum Wohle des Nächsten eifrig und selbstlos gebrauchen, sonst behält er fremdes Gut für sich und sündigt wider die Liebe[2].

§ 24. Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrem Verhältnis zur Sünde und Tugend.

Entsündigung und Heiligung wirkt der Heilige Geist mit seiner Gnade in jeder Seele. Auch die sieben Gaben, mit welchen er die begnadigte Seele bereichert, dienen der fortschreitenden Verwirklichung dieses Doppelzweckes.

1. Bernard stellt zunächst einen direkten Gegensatz fest zwischen Sünde und Geistesgaben; aber nicht sowohl zwischen diesen und der Sündentat, als vielmehr zwischen ihnen und gewissen Sündenzuständen. Die sieben Gaben des Heiligen Geistes bilden den konträren Gegensatz zu sieben „Sündenstufen", auf welche die in Sünde versinkende Seele nacheinander hinabgleitet[3].

a) Als erste Sündenstufe nennt Bernard die Nachlässigkeit; sie läßt den Sünder nach der Tat mitten in der Seelengefahr ruhig schlafen.

Die „Vernachlässigung seiner selbst" führt sodann zur ungeordneten „Neugierde gegen andere", also zur Veräußerlichung.

---

[1] Ebd. [2] Vgl. ebd. s. 18, n. 2, und De div. s. 88, n. 2.

[3] Ordinata procedit acie adversus septem peccati gradus Spiritus septiformis. De div. s. 14, n. 1, p. 574. Vgl. Gregor., Moral. l. 2, c. 49, n. 77, I 592 f. Auch der hl. Bonaventura schreibt den Gaben des Heiligen Geistes in erster Linie die gründliche Austilgung der Sündenfolgen zu: Peccatum duo mala facit, primum est, quod tollit rectitudinem iustitiae, secundum est, quod debilitat vigorem naturae et eam dicitur vulnerare. Unde sicut in morbo duo sunt videlicet ipsa humorum inaequalitas et symtomata quaedam sive sequelae ipsius morbi, sic intelligendum est in morbo spirituali. . . . Ergo duo sunt in ipso morbo spirituali videlicet ipse morbus inordinans et symtoma concomitans, ipsa culpa et eius sequela, ipsum telum et vulnus ex telo derelictum. Die Heilung der letzteren sei Sache der Gaben. In Sent. l. 3, dist. 34, p. 1, a. 1, qu. 1, III 736.

Nach dem Buch der Sprichwörter „treiben Rauch, Dachtraufe und ein zänkisches Weib den Mann aus dem Hause“ (Spr 27, 15). Die Vernachlässigung seiner selbst hat drei Übel im Gefolge, welche die Seele sich selbst entfremden: sie mehrt die Sünden, die durch Bußtränen nicht gelöscht werden und zuletzt mit unerträglichen Qualen die Seele erfüllen. „Der Wille versinkt in Bosheit und wird durch Vernachlässigung schlechter von Tag zu Tag. Da regnet der Zorn des himmlischen Richters hernieder, weil die Liebe fehlt, welche die Menge der Sünden bedeckt.“ Diese unerquicklichen Zustände treiben den Menschen aus sich selbst hinaus; um so geflissentlicher wird die Außenwelt beobachtet und gerichtet, je weniger man auf sich selbst, auf seine Vergangenheit zurück-, auf seine Gegenwart hin-, nach seiner Zukunft ausschaut.

Wer aber seinen Blick ständig ins Weite gehen läßt, kann viel erfahren: „Die Neugierde erzeugt Erfahrung im Schlechten“: sie „geht bei vielen in Begierlichkeit über“.

Es erwachen die bösen Geister des Fleisches und führen dahin, daß die Gebote Gottes mißachtet, die Ehre weggeworfen und die Scham preisgegeben, die Gottesfurcht völlig zunichte wird und der Mensch zuletzt nur von der blinden Lust sich leiten läßt: stat pro ratione voluntas.

Der Drang der Lust führt zur Sündengewohnheit, zur Sündenknechtschaft, die bereit ist zu jeder schlechten Tat, deren Reiz sie fühlt. Die Gewohnheit ist „wie eine schwere, verderbliche Kette“, mit welcher Satan den menschlichen Willen „an den seinigen bindet“.

Die Sündengewohnheit entwickelt sich weiter zur Sündenverachtung. Je hoffnungsloser nämlich der Kampf gegen die Sünde wird, desto mehr läßt der Mensch seiner Lust alle Zügel schießen und fährt mit aller Macht in den Abgrund: „Wenn der Gottlose in den Abgrund der Sünde gerät, verachtet er's“ (Spr 18, 3).

„Wo die Verachtung steht, darf endlich die Bosheit nicht fehlen.“ Auf dieser letzten Stufe des Bösen hat der Mensch „am Guten keinen Teil mehr“. So will er „den einzigen Trost wenigstens haben, der ihm noch bleibt: er will sich weiden am Bösen, sich freuen, wenn er schlecht gehandelt, und jubeln in gänzlicher Verworfenheit“.

Es ist ein treffliches Bild der steigenden Schwächung des Willens im Guten und zunehmender Verhärtung im Bösen, welches Bernard in dieser seiner Beschreibung des Sünden-

weges entwirft. „Die Nachlässigkeit schläfert den Willen ein“, so resümiert er seine Gedanken: „die Neugierde macht ihn blind: die Erfahrung zieht ihn hin (zum Bösen); die Begierlichkeit hält ihn fest; die Gewohnheit bindet ihn; die Verachtung wirft ihn in Fesseln; die Bosheit zieht ihm den Hals zu“ [1].

Angelangt auf dieser letzten unter den sieben Stationen, die nach Babylon führen, ist die Seele im Bösen völlig festgelegt und für jeden höheren Einfluß unbeweglich und empfindungslos: sie ist in der Sünde wider den Heiligen Geist.

b) „Wie nun ein Nagel durch einen entgegengesetzten ausgetrieben wird“, so werden die sieben Sündenzustände durch die sieben Gaben des Heiligen Geistes in direkt entgegengesetzte Zustände umgewandelt [2]. Auf der Stufenleiter dieser Gaben steigt die Seele hinauf von Babylon bis nach Jerusalem, der beata pacis visio, bis zur Friedensschau.

Die Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit. Sie rüttelt die Seele aus ihrem Todesschlafe auf, erschüttert das sündenbeladene Gewissen und macht es wachen über seine Handlungen. „Wer Gott fürchtet, vernachlässigt nichts“ (Prd 7, 19). Gottesfurcht macht also eifrig und heilt die Seele von der Nachlässigkeit, dem ersten Sündengrad.

Indem sie den Blick einwärts richtet, führt sie zur Innerlichkeit, zur „Frömmigkeit“. „Die Frömmigkeit ist Verehrung Gottes; im Herzen wird der geehrt, der als Gast des Herzens erkannt wird.“ Sie steht also der Äußerlichkeit entgegen.

Zusammen mit der Gottesfurcht bildet sie die Grundlage der Wissenschaft, welche lehrt, das Gute zu wählen und das Böse zu verwerfen, also der experientia mali entgegenwirkt.

Um sein Leben tatsächlich dieser Erkenntnis gemäß einzurichten, ist große Willenskraft notwendig, welche die Tapferkeit verleiht, die Zuchtmeisterin des ungeordneten Begehrens, das heilige „Geistesfeuer, welches das Feuer der Begierde auslöscht“.

Dieser Feuergeist bedarf jedoch, um bei Bekämpfung der inneren Regungen und eingefleischten Gewohnheiten, welch letztere vielfach zur zweiten Natur werden, gegen die Natur nicht allzu

[1] Vgl. De div. s. 14, n. 7.

[2] Ebd. n. 6. Ganz in demselben Sinne stellt auch Gregor der Große die Wirksamkeit der sieben Gaben dar. In Ezech. lib. hom. 7, n. 7, II 1016. Septem gradibus ad portam ascenditur, quia per Sancti Spiritus septiformem gratiam aditus nobis vitae coelestis aperitur.

gewalttätig vorzugehen und sie durch ungemessenen Eifer zu entkräften, des Rates von seiten eines kundigen Seelenführers oder Gottes.

Göttliches Licht strahlt in die Seele durch die Gabe des Verstandes oder, wie sie vielleicht sachgemäßer bezeichnet werden könnte: der Einsicht. „Sie beschäftigt sich mit den erhabensten göttlichen Dingen, welche die menschliche Vernunft überhaupt nicht, der Glaube nur schwer und unvollkommen zu fassen vermag. Sie erleuchtet die Finsternis des Herzens und gießt das Licht göttlicher Barmherzigkeit und überreicher Erbarmung in unser Inneres." Sie ist mithin die Antipodin jener geistigen Verblendung, welche die Sünde verachtet und darum ohne Widerstand blindlings sich in den Strudel des Lasters stürzt.

Wie der Einsichtsgabe die Fülle des Lichtes, so entströmt der Weisheit die Fülle der Liebe, des Glückes und inneren Trostes. Als Wonne und Lust am Guten steht sie in direktem Gegensatz zur Bosheit, der eigentlichen Sündenlust [1].

c) Die sieben Gaben des Heiligen Geistes stellen sonach eine aufsteigende Reihe von Stufen dar, die aufeinander aufbauend und sich weiterführend in der höchsten Geistesgabe, der Weisheit, gipfeln [2].

Der in ihnen sich vollziehende Fortschritt stellt sich dar als kontinuierlich zunehmende Befreiung der Seele von den Folgen und Überresten der Sünde, als wachsende Vergeistigung, Lenksamkeit und Agilität derselben für übernatürliche, göttliche Einwirkungen [3].

2. „Der Heilige Geist, der die Tiefen unserer Brust erforscht, ... duldet nicht, daß in der Wohnung des Herzens, das er im Besitz hat, auch nur die geringste Spreu zurückbleibt, sondern er brennt sie alsbald aus mit dem Feuer seiner überaus gründlichen Umsicht." Deutet der Heilige hiermit auf die Wirkung der Gabe hin nach der

---

[1] De div. s. 14, n. 2—6.

[2] Diese Wirkungsweise der Geistesgaben hebt Bernard auch in seiner 23. Rede De div. n. 1, p. 600, hervor.

[3] Demnach umfassen die sieben Geistesgaben das ganze Gebiet des sittlichen Lebens und bezwecken die allseitige Austilgung des Bösen und die allumfassende Übung des Guten, wie auch der hl. Bonaventura hervorhebt: Per septem dona Spiritus Sancti omnia mala destruuntur et omnia bona introducuntur. De don. Spir. Sanct. coll. 2, n. 3, V 463. Vgl. Dionysius Carth., De don. Spir. Sanct. 7, 111.

Seite der Sünde, so erläutert er ihre Beziehung zum Tugendleben, wenn er fortfährt: „Der süße, liebliche Geist, dem es eigen ist, unsern Willen biegsam zu machen oder vielmehr aufzurichten und mehr nach dem seinigen zu lenken.“ [1]

a) Diese letzten Bemerkungen zeigen eine Auffassung der Geistesgaben, welche sich ganz mit der späteren des hl. Thomas deckt [2]. Dieselbe Ansicht legt er etwas genauer dar in seiner zweiten Pfingstfestrede. Dreierlei, sagt er daselbst (in n. 6), verleiht der Heilige Geist der Seele, welche er bewohnt: Das pignus gloriae, robur vitae und scientiae lumen. „Er gibt das Unterpfand des Heiles, indem der Geist Gottes deinem Geiste Zeugnis gibt, daß du ein Kind Gottes bist; so prägt er deinem Herzen sichere Zeichen deiner Auserwählung ein und gibt sie zu schauen; er gibt Freude in dein Herz und salbt deinen Geist, wenn auch nicht ständig, so doch recht oft mit dem Tau des Himmels. Er gibt Lebenskraft, so daß, was von Natur aus dir unmöglich ist, durch die Gnade nicht bloß möglich, sondern leicht wird; daher kommt es dann, daß wir in Mühsalen, in Nachtwachen, in Hunger und Durst und in allen ähnlichen Bußübungen freudig uns betätigen wie in lauter Reichtümern. Er gibt endlich das Licht der Erkenntnis, so daß wir uns, wenn wir auch alles wohlgetan haben, dennoch für unnütze Knechte halten und alles Gute, was wir in uns finden, dem zuschreiben, von welchem jede gute Gabe stammt.“

Die Gaben des Heiligen Geistes begründen mithin nach Bernard eine gewisse innere Leichtigkeit und Lust zum Guten: was uns durch die Tugenden möglich, das wird uns durch die Gaben des Heiligen Geistes leicht. Er macht, daß wir „seinen Willen wahrheitsgemäß erkennen, feurig lieben, wirksam erfüllen können“ [3].

---

[1] De div. s. 23, n. 1.

[2] Der hl. Thomas definiert die Gaben als „Vollkommenheiten des Menschen, durch welche er dazu disponiert wird, der Einwirkung des Heiligen Geistes schnell und leicht Folge zu leisten“ (vgl. Summa theol. 1, 2, qu. 68, a. 2 u. 3). In dieser übernatürlichen Befähigung der Seele, göttlichen Einwirkungen leicht und freudig Folge zu leisten, sieht er das charakteristische Moment der Geistesgaben zum Unterschiede von den Tugenden: secundum dona homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina (ebd. a. 1). Die moralischen Tugenden machen die Kräfte der Seele lenksam für das immanente Bewegungsprinzip unserer sittlichen Handlungen, nämlich der Vernunft; die Gaben bereiten die Seele zu, daß sie von einem außer und über ihr liegenden Bewegungsprinzip, dem Heiligen Geist, sich leicht leiten läßt. Der Name „Geist“, der in der Heiligen Schrift den Gaben vielfach beigelegt werde, z. B. „Geist der Weisheit“ etc., weise auf eine von außen erfolgende Wirkung hin, während „Tugend“ auf eine innere, konnaturale Kraft deute (ebd.). Vgl. auch a. 4 ad 3 und Regler, Die sieben Gaben 14 ff.

[3] In Pent. s. 2, n. 8, p. 330.

Der Heilige Geist verähnlicht durch seine Gaben die Seele zunehmend sich selbst und macht sie damit lenksam und beweglich für seine Einwirkungen. Er selbst ist der Geist der Wahrheit, der Liebe und Stärke. Er beeinflußt mit seinen Gaben die Seele dahin, daß er sie zu höherer Erkenntnis, begeisterterer Liebe und größerer Kraft disponiert.

Die Gabenwirkungen zeigen sich mithin nicht allein in größerer Beweglichkeit der Seele für das Gute; gewiß läge schon hierin ein bedeutender Fortschritt über die Tugenden hinaus; sie befähigen auch, und zwar ebendeshalb, zu vollkommeneren Akten als die letzteren [1].

Der Heilige Geist, der am Pfingstfeste kam, fand die Apostel bereits im Besitze übernatürlicher Erkenntnis und Liebe; aber „ihre Erkenntnis war eine unvollkommene und ihre Liebe schwach“: nach beiden Richtungen brachten die Gaben des Pfingstfestes eine Weiterführung über die theologischen Tugenden des Glaubens und der

---

[1] Diese Ansicht wird besonders vom hl. Bonaventura vertreten, und zwar, wie es scheint, im Gegensatz zu Thomas. Dieser lehrt allerdings eine Vervollkommnung unserer Tugendhandlungen durch die Gaben, aber nur im Sinne einer höheren Weise zu handeln, insofern der Mensch durch sie beweglich und gefügig wird für ein höheres Bewegungsprinzip, nicht aber für eine höhere Art von Handlungen, welche über die Tugendakte etwa so hinausgingen, wie die Räte über die Gebote (vgl. Thomas, Summa theol. 1, 2, qu. 68, a. 1 und a. 2 ad 1; und Dionysius Carth., De don. Spir. Sanct. 7, 106). Demgegenüber verlegt der hl. Bonaventura gerade in die Befähigung für höhere, vollkommenere Werke die spezifische Bedeutung der Geistesgaben. Die Tugenden bezwecken, die Seele gerecht zu machen: sunt ad rectificandum; die Gaben sollen sie beweglich machen: sunt ad expediendum. Allein, so hält sich hier der Heilige selbst entgegen, geben nicht schon die Tugenden der Seele die Tüchtigkeit zum guten Akte? Er bejaht dies, bemerkt aber, sie machen nur für ihre Akte lenksam, beheben aber nicht völlig die „Symptome“ der Sünde, weshalb die Tugenden in ihrer Wirksamkeit so gehemmt seien, daß Werke von höherer Auszeichnung ohne die Gaben nicht zu stande kämen. Daher sei den Tugenden die Befähigung zu den Akten der Gerechtigkeit und strengen Pflicht, den Gaben aber die Befähigung zu vollkommeneren, supererogatorischen Werken beizulegen. Indes möchten wir fast annehmen, daß diese scheinbar widersprechenden Ansichten recht wohl, und zwar im Sinne Bernards, sich vereinigen lassen. Sie ergänzen sich gegenseitig, indem sie nur verschiedene Seiten derselben Sache hervorheben. Der hl. Bonaventura faßt mehr die Frage nach dem „Wofür“ der Beweglichkeit, der hl. Thomas mehr das Problem des „Woher“ ins Auge; deshalb verlegt ersterer die Wirksamkeit der Gaben mehr in Verschiedenheit der Akte, letzterer mehr in die innere, subjektive Ausrüstung, ohne daß jedoch jeder von ihnen die andere Seite der Sache negieren will. Vgl. hierzu Scheeben, Dogmatik III 916, und Weiß, Apologie V 167.

Liebe hinaus: Quos enim replevit, et spiritu fervere et in veritate agnoscere fecit [1].

b) Wie bereits erwähnt, stellen die Gaben des Heiligen Geistes eine aufsteigende Stufenreihe dar, die mit der Gottesfurcht beginnt und mit den Gaben des Verstandes und der Weisheit abschließt. Die fünf ersten Gaben nun gehören mehr dem gewöhnlichen, aktiven Christenleben an, bereiten aber auf das beschauliche vor; die beiden letzteren dagegen greifen bereits ins mystische Leben über, und zwar derart, daß die mystische Kontemplation und alle mit ihr verbundenen Vorgänge als durch außergewöhnliche Gnadenwirkungen erweckte Akte und Betätigungen jener Anlagen zu betrachten sind, welche diese beiden Geistesgaben in der Seele begründen [2].

Die Gaben der Einsicht und Weisheit bedürfen mithin einer besondern Besprechung.

§ 25. Die Gaben der Einsicht und Weisheit.

In der klassischen Stelle über die sieben Gaben des Heiligen Geistes bei Isaias (11, 2 ff) werden dieselben ihrem Range nach in abfallender Reihenfolge paarweise auf Grund einer gegenseitigen inneren Beziehung angeführt. Je eine der also kombinierten Gaben bezieht sich auf den Intellekt, die andere auf den Willen: und da dieser von jenem geleitet und in seinem Handeln normiert wird, so verhalten sich je zwei verbundene Gaben zueinander wie das Normgebende zum Normierten und der Befehl zur Ausführung [3].

Wie der Rat mit der Stärke, die Wissenschaft mit der Frömmigkeit, so werden die Gaben der Einsicht und Weisheit miteinander verknüpft [4].

1. Die Gabe der Einsicht bildet die Grundlage für die Weisheit und disponiert auf sie. Ihr Träger ist die Vernunft, während die Weisheit in ihren Hauptakten, wie wir später

---

[1] In Pent. s. 2, n. 7.

[2] Vgl. hierzu Augustin., De Trinit. l. 12, c. 14, n. 22, VIII 923; ferner Dionysius Carth. a. a. O.; Scaramelli, Anl. zur myst. Theol. I 88, und Scheeben III 919.

[3] Vgl. Dionysius Carth. a. a. O. 119; Bonaventura, In Sent. l. 3, dist. 34, a. 2, III 748, und Scheeben III 910.

[4] Die Furcht, als die unterste der Gaben, wird durch den Glauben geregelt, weshalb sie in genannter Aufzählung allein steht. Vgl. Bonaventura a. a. O. 749.

werden dartun müssen, nach Bernard im Willen wurzelt. „Zweierlei ist's, was in uns gereinigt werden muß, der Intellekt und der Affekt; der Intellekt, damit er erkenne, der Affekt, damit er wolle.“ [1] Die Reinigung des Intellektes geschieht durch Erleuchtung desselben in der Gabe der Einsicht, die Reinigung des Willens durch Entflammung des Affektes für das Gute in der Weisheit [2].

Durch den Heiligen Geist erhält die Seele zugleich scientiae gustum et gratiae condimentum. „Wie die Biene stets Wachs einträgt und Honig“, so bringt der Heilige Geist der Seele, bei der er gnadenvoll einkehrt, stets zwei Gaben mit, „durch welche er sowohl das Licht unseres Wissens entzündet, als auch den Wohlgeschmack der Gnade eingießt“; „denn er ist der Geist der Weisheit und Einsicht“ [3]. Einsicht und Weisheit sind die beiden Lippen, mit welchen die Gottesbraut vom Heiligen Geiste, „dem Munde Gottes“, berührt wird. „Keiner glaube also, den Kuß erhalten zu haben, der entweder nur die Wahrheit einsieht, ohne zu lieben, oder nur liebt, ohne Einsicht zu besitzen. Denn in diesem Kusse hat weder der Irrtum eine Stätte noch die Lauigkeit“ [4] — eine treffliche Parallele: denn sie bringt die unzertrennliche Verbindung von Einsicht und Weisheit miteinander, wie auch ihre Wirkungen, nämlich das Einströmen göttlichen Erkennens und Liebens in die Seele zum Ausdruck, welche der Heilige Geist liebend mit sich geeint und zu seiner Braut erhoben hat.

2. Nach Thomas, der bei Feststellung des Wesens der einzelnen Gaben von der etymologischen Bedeutung ihres Namens in der Heiligen Schrift auszugehen pflegt, bezeichnet das Wort intellectus, von intus legere [5], eine cognitio intima, eine tief innere, bis ins Wesen der Sache selbst vordringende Erkenntnis, im Gegensatz zur Sinneswahrnehmung, welche nur die äußeren, sinnlichen Qualitäten der Dinge ergreift [6], also eine ausgezeichnete, weil klare, lichtvolle, zum Wesensgrund vordringende Art des Erkennens [7].

---

[1] Duo ergo sunt, quae in nobis purganda sunt, intellectus et affectus: intellectus, ut noverit, affectus, ut velit. In Asc. Dom. s. 3, n. 2, II 305.

[2] Ebd. Vergleiche hiermit das Gebet vor Rezitation des Breviers, das sog. Aperi: Intellectum illumina, affectum inflamma, das an Bernards Worte erinnert.

[3] In cant. s. 8, n. 5, p. 812. [4] Ebd.

[5] Nach Scheeben (Dogmatik III 911) richtiger von interlegere = unterscheiden, scharf durchdringen.

[6] Vgl. Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 8, a. 1.

[7] Intellectus nominat quandam excellentiam cognitionis penetrantis ad intima. Ebd. ad 3.

Zwar sind wir obiger Etymologie bei Bernard nicht begegnet, wohl aber stimmt er in der Sache selbst überein.

„Die Einsicht beschäftigt sich mit den erhabensten göttlichen Dingen.“ [1] Es leuchtet ein, daß eine solche Erkenntnis, die auf dem höchsten Erkenntnis- und Urgrund aller Wahrheit fußt und von ihm zur Erkenntnis der Dinge fortschreitet, eine eindringende, lichtvolle Erkenntnis ist.

a) Unser natürliches Erkennen ruht auf gewissen allgemeinsten Wahrheiten, die aller Erkenntnis als oberste und letzte Wahrheitsprinzipien zu Grunde liegen. Sie leuchten unserem Geiste von selbst als wahr und gewiß ein, weil dieser von seinem Schöpfer mit dem natürlichen Lichte des Intellektes, d. h. mit der bleibenden Fähigkeit zu spontaner Erkenntnis jener Grundwahrheiten, ausgestattet ist.

Alles natürliche Erkennen der Geschöpfe ist in enge Grenzen eingeschränkt, die nur kraft höherer, göttlicher Erleuchtung überschreitbar sind.

Da nun Gott den Menschen übernatürliche Wahrheiten geoffenbart und sie zu deren Erkenntnis nach Maßgabe ihrer endlichen Kräfte berufen hat, so war es entsprechend, den menschlichen Geist zur sichern und tieferen Einsicht in die übernatürlichen Grundwahrheiten, welche die Pfeiler des übernatürlichen Wissens bilden, mit einem übernatürlichen Lichte zu begaben ähnlich jenem natürlichen Lichte, vermöge dessen er zur Erfassung der Grundprinzipen des natürlichen Erkennens befähigt ist. Und dieses übernatürliche Licht ist die Gabe der Einsicht.

b) Die Grundwahrheit, auf der alle andern geoffenbarten Wahrheiten wie auf ihrem Pfeiler ruhen, ist Gott, und zwar in seinem innergöttlichen Wesen und Leben wie auch in seinem Wirken nach außen an den Geschöpfen, welche von Gott ausgehen, Offenbarungen seiner Herrlichkeit sind und in ihm ihr letztes Ziel haben. Demnach fällt der Gegenstand der Einsichtsgabe im wesentlichen mit dem Glaubensinhalt zusammen. „Die Einsicht bezieht sich auf die göttlichen und höchsten Dinge, welche die menschliche

---

[1] Intelligentia divinis et altissimis rebus attribuenda est. De div. s. 14, n. 5, p. 576. Vgl. Augustin, De Trinit. l. 12, c. 7, n. 12, VIII 919, und Bonaventura, In Sent. l. 3, dist. 35, qu. 3, n. 1, p. 778. Donum intellectus negotiatur circa aeterna secundum rationes aeternas, quae sunt via ad cognitionem.

Vernunft in keiner Weise und selbst der Glaube nur schwer zu fassen vermag.“ [1]

c) Damit deutet Bernard an, daß die Einsichtsgabe eine Vervollkommnung des Glaubens bedeutet, nicht nach seinem Inhalte, auch nicht im Sinne einer höheren Gewißheit; Bernard vindiziert beiden den absolut sichern Besitz der Wahrheit.

Vielmehr unterscheiden sie sich dadurch, daß der Glaube auf Autorität und äußere Beglaubigung sich stützt, die Einsicht auf inneres Einleuchten der Wahrheit selbst, und daß folglich „der Glaube die Wahrheit verschlossen und verhüllt, die Einsicht aber dieselbe unverhüllt und offenkundig besitzt“ [2].

Welches ist also das unterscheidende Moment in der Einsicht? Die Erkenntnis oder, genauer und richtiger ausgedrückt, das innerliche Ergreifen, Erleben, Innewerden der Wahrheit. „Die wahre Einsicht besitzt nicht bloß die sichere Wahrheit, sondern auch die Kenntnis der Wahrheit.“ [3] Wohl denkt hier Bernard in erster Linie an die natürliche Einsicht; aber die Abgrenzung ihres Begriffes nach dem Glauben hin gilt servatis servandis auch für die entsprechende Geistesgabe; nicht als ob sie alles dunkel vom Glauben ausschiede und nichts des Geheimnisvollen vom Glaubensinhalt mehr übrig ließe. Denn, wenn einmal, was uns bereits im Glauben gewiß, in gleicher Weise (aeque) auch enthüllt (nuda) ist, dann bleibt zur Seligkeit nichts mehr übrig.

Der menschlichen Einsicht in die Glaubensgeheimnisse sind auch unter dem Einfluß des Gabenlichtes Grenzen gezogen, über die sie nie hinauskommt: sie sind in der Mittelbarkeit all unserer Gotteserkenntnis auf Erden — auch die höchste Gabeneinsicht ist und bleibt eine solche — begründet. „Uns, die wir mit Gott in der Einfachheit nicht gleichen Schritt halten können, begegnet er (der absolut Einfache), wenn wir ihn zu verstehen streben, gleichsam als vervierfacht (nämlich gleichsam mit Länge und Breite, Höhe und Tiefe). Das bewirkt der Spiegel und das Rätsel, durch das allein uns zu schauen inzwischen gegeben ist. Wenn wir ihn aber schauen von Angesicht zu Angesicht, werden wir ihn sehen wie er ist.“ „Alsdann wird die gebrechliche Spitze (acies) unseres Geistes, so scharf sie auch hinschauen mag, in keiner Weise brechen und in ihre eigene Vielheit auseinandergehen. Vielmehr wird unser

[1] De div. s. 14, n. 5. [2] De consid. l. 5, c. 3, n. 5, p. 790.
[3] Ebd. n. 6.

Geist sich gesammelt, geeinigt und der Einheit Gottes konform gestalten, so daß dem einen Angesicht (Gottes) nur ein Angesicht (des Menschen) entspricht.“ [1]

Diese Angleichung unseres Geistes an den Geist Gottes und die göttliche Wahrheit wird aber bereits hienieden einen Schritt über den Glauben hinausgeführt durch die Gabe des Intellektes.

d) Auch der Glaube enthält bereits eine Art übernatürlicher Einsicht in die geoffenbarte Wahrheit, nämlich in den Sinn der Worte: quid sit, quod per nomen dicitur [2]; das Verständnis dieses Wortsinnes entnimmt er geschöpflichen Analogien mit der unerschaffenen Wahrheit.

Das Eindringen jedoch in das tiefere Verständnis des Glaubensinhaltes setzt eine höhere Befähigung voraus, die teils durch Selbsttätigkeit, Studium und spekulatives Sichversenken in die Offenbarungswahrheiten erworben — das Ergebnis ist die theologische Wissenschaft —, teils durch höhere, göttliche Erleuchtung in unsern Geist gelegt wird, nämlich durch das donum intellectus. Es ist ein höheres Licht, das vom Vater alles Lichtes in unsern Geist geleitet, nicht dem Feuerstein unseres eigenen Geistes entlockt wird. Während die Wissenschaft mühsam errungenes Wissen darstellt, vollzieht „der Geist des Intellektes, der die Finsternis unseres Herzens erleuchtet und das Licht der göttlichen Barmherzigkeit und überreichen Erbarmung uns eingießt“, den uns hienieden erreichbaren Einblick in die Wahrheit und Gewißheit des Glaubens mühelos und mit süßer Lust [3].

e) Gehen wir dem Grund dieser ersten Differenz nach, so stoßen wir alsbald auf eine zweite, die uns unmittelbar zum innersten Wesen der Gabeneinsicht hinführt.

Gilbert, der geistesverwandte Schüler und Fortsetzer der Reden Bernards zum Hohenliede, zeichnet den Unterschied zwischen Glauben, theologischem Wissen und Gabeneinsicht zutreffend, wenn er sagt: „Der Glaube hält die Wahrheit als richtig fest und besitzt sie, die Einsicht schaut sie als entschleiert und offen, die Vernunft strebt danach, sie zu entschleiern.

Die Vernunft bewegt sich zwischen Glaube und Einsicht hin und her; sie richtet sich auf zu dieser, richtet sich aber an jenem“; sie

---

[1] De consid. l. 5, c. 13, n. 27. [2] Bonaventura, In Sent. l. 3, dist. 35, qu. 3, n. 6.
[3] Vgl. De div. s. 14, n. 5, p. 576.

orientiert sich also am Glauben, aber sie strebt in etwa über denselben hinaus: „Die Vernunft will etwas mehr als glauben. Was will sie aber außerdem noch? Sie will schauen. Denn etwas anderes ist das Glauben, etwas anderes das Schauen; doch sucht sie nichts anderes anzuschauen, als was sie im Glauben annimmt.“ [1] Dieses „Mehr“ aber muß sie mühsam erwerben, weil sie noch nicht rein (sincere) zu schauen im stande ist, sondern versuchen muß, durch Analogien zu deuten, was sie bereits mit festem Glauben angenommen hat. Die erworbene Glaubenserkenntnis ist notwendig unvollkommen, denn sie ist auf die Geschöpfe verwiesen, die ihr das Verständnis der geoffenbarten Wahrheiten, speziell der Geheimnisse, erschließen sollen, aber nur sehr unvollkommen erschließen können, da zwischen dem Geschöpflichen und Göttlichen Gegensätze obwalten, die auch durch Läuterung und Sublimierung unseres Erkennens via causalitatis, negationis et eminentiae nicht können behoben werden [2].

Auch die Einsicht geht über den Glauben hinaus: „Sie schaut nichts anderes, als was der Glaube enthält. Auch nicht die Gewißheit ist in der Einsicht größer, sondern die Klarheit (serenitas).“ [3] Das „Mehr“ in der Einsichtsgabe ist also die größere Klarheit, mit welcher die göttliche Wahrheit unserem Geiste einleuchtet; durch sie erhält unsere Vernunft göttliches Licht, göttliche Sehkraft eingestrahlt vom Heiligen Geiste, so daß sie selbst gottförmiger und so befähigt wird, Übersinnliches und Göttliches nicht bloß vermittels äußerer Analogien, sondern, sofern Gott durch außergewöhnliche Gnadeneinwirkung diese ruhende Fähigkeit zum Akte weckt, intuitiv, wenn auch durch geistige Bilder vermittelt, zu schauen. Die Gabe des Intellektes ist also die Grundlage und Anlage für die scientia infusa und die höhere mystische Erleuchtung.

„Die Gottesbraut, welche den sucht, den ihre Seele liebt, verläßt sich nicht auf die Sinne ihres Leibes, noch gibt sie sich zufrieden

---

[1] Fides . . . veritatem rectam tenet et possidet; intelligentia revelatam et nudam contuetur; ratio conatur revelare. Ratio inter fidem intelligentiamque discurrens ad illam se erigit, sed ista se regit. Ratio plus aliquid, quam credere vult. Quid aliud? Conspicere. Aliud est credere, aliud est cernere: non tam aliud, quam quod fide concipit, conspicere conatur. Gilbertus, In cant. s. 4, n. 2; Opera Bernardi III 27.

[2] Vgl. hierzu Heinrich-Huppert, Lehrbuch der kathol. Dogmatik 90.

[3] Gilbertus a. a. O.

mit eitlen Grübeleien menschlicher Neugierde, sondern sie bittet um den Kuß, d. h. sie ruft den Heiligen Geist an, damit sie durch ihn erhalte simul scientiae gustum et gratiae condimentum.“ [1]

f) Der Heilige Geist erhöht durch seine Gabe die innere Sehkraft und befähigt damit zu höherer, gottähnlicherer Erkenntnis. Denn das Erkannte ist im Erkennenden nach der Weise des erkennenden Geistes. Gewiß ist auch diese Erkenntnis, die durch besondere Einwirkung Gottes auf einzelne hochbegnadigte Seelen erwacht, als Erkenntnis eines beschränkten, endlichen Geistes, eine endliche, durch geschaffene Bilder vermittelte und darum inadäquate. Aber sie ist immerhin ein Schritt über die gewöhnliche Glaubenserkenntnis hinaus näher zur visio beata hin.

Übrigens ist das Maß des Tiefblickes, zu welchem der Heilige Geist durch seine Gabe die einzelne Seele befähigt, sehr verschieden. Die höchsten Gabenakte der Einsicht gehören der Mystik zu; jedem aber verleiht er soviel, als zu seinem Seelenheil, nämlich zu Glaubensgewißheit und Glaubensfreudigkeit und zur liebevollen Hingabe an Gott und das Ewige, erforderlich ist.

3. Durch die größere Verähnlichung der menschlichen Erkenntniskraft mit ihrem übernatürlichen Erkenntnisgegenstand, welche der Heilige Geist mittels der Einsichtsgabe bewirkt, wird der entsprechende Erkenntnisakt selbst leichter, genußreicher und freudevoller. Denn aus lebensvoller Verbindung homogener Dinge entsteht Ergötzung [2]. Je mehr also unser Intellekt durch das Gabenlicht des Heiligen Geistes gottförmig geworden ist, desto erquickender und süßer werden die durch die göttliche Gnade erweckten Akte der Einsichtsgabe sein.

Dazu kommt als zweites Moment, daß die Gaben des Heiligen Geistes die Liebe zu Gott voraussetzen, daß mithin auch die Gabe der Einsicht ein warmes, lebensvolles, weil dem geistlichen Lebensstrom der Liebe entquellendes Erkennen ist. Ist ja doch der Liebe das Streben eigen, mit dem sich geistig zu einigen, dem sie sich widmet, sich nachdenkend in ihn zu versenken und in diesem Nachsinnen sich zu ergötzen; daher jenes genußreiche Empfinden der Schönheit und Lieblichkeit göttlicher Geheimnisse, welches schon

[1] In cant. s. 8, n. 4.

[2] Bonaventura, In Sent. l. 3, dist. 35, qu. 1, p. 774. Delectatio est conunctio convenientis cum convenienti cum sensu eius.

den süßen Nachklang der Einsichtsakte[1] und die Brücke von dieser Gabe hinüber zur Weisheit bildet.

a) Ubi amor, ibi oculus[2]. Die Liebe schärft das geistige Auge und drängt zum Schauen. Libenter aspicimus, quem multum diligimus. So steht also die Gottesliebe in einem inneren Kausalnexus zur Einsichtsgabe: sie ist die Triebfeder und Würze derselben. Anderseits ist das genußreiche Innewerden übernatürlicher, göttlicher Geheimnisse, wozu unser Geist durch die Einsichtsgabe veranlagt wird, die Grundlage und Vorbereitung einer höheren, vergeistigten, genußreichen Liebe, welche nach Bernard das Wesen der Weisheitsgabe bildet.

b) Seit Pythagoras, der sich zuerst den Namen philosophus — Weisheitsfreund — beilegte, bezeichnete das Wort Weisheit das Erkennen aller Dinge, der göttlichen wie der menschlichen, aus ihrem letzten Grunde (sapientia = rerum divinarum humanarumque scientia). Den ganzen Umkreis des menschlichen Wissens umschließend, war es gleichbedeutend mit systematisch geordnetem Erkennen. Diese von den Vätern aus der griechischen Philosophie entnommene Bedeutung des Wortes begegnet uns ausnahmsweise noch bei Bernard, wenn er gelegentlich die Ethik, Logik und Physik als trivium sapientiae bezeichnet.

Indes ist diese Bedeutung nicht die ihm geläufige, und sie war es schon dem hl. Augustinus nicht mehr[3].

---

[1] „Auch in der Gabe der Einsicht", sagt der hl. Bonaventura (In Sent. a. a. O. qu. 3, p. 779), „liegt schon Genuß, aber ein viel geringerer als in der Weisheit. Denn man ergötzt sich bereits an der Erkenntnis der Wahrheit, aber nicht so wie beim Verkosten der höchsten Süßigkeit."

[2] Richardi a S. Victore, Beniamin minor c. 13; Migne, Patr. lat. CXCVI 10. Nulli dubium, fährt er nach der angeführten Stelle fort, quia, qui potuit invisibilia diligere, velit statim cognoscere et per intelligentiam videre et quanto plus crescit . . . affectus diligendi, tanto amplius . . . est studium cognoscendi.

[3] Augustin unterschied bereits die sapientia als die Wissenschaft von den göttlichen Dingen von der scientia als der Wissenschaft von den menschlichen Dingen. Veranlassung zu dieser Begriffsscheidung war, wie er hervorhebt (De Trinit. l. 14, c. 1, n. 3, VIII 948; Contra Academicos l. 2, c. 6, n. 16, I 257, und Enarr. in ps. 135, n. 8, IV 1512; vgl. Isidor., Differ. l. 2, c. 39, n. 149 und c. 38, n. 147 (Migne, Patr. lat. LXXXIII 93); und Bonaventura, In Sent. l. 3, dist. 35, c. 1, III 771; Thomas 2, 2, qu. 45, a. 2 ad 3), der hl. Paulus, welcher im ersten Korintherbriefe (12, 8) den sermo sapientiae von dem sermo scientiae unterscheidet. Diese Unterscheidung wurde von der Scholastik um so mehr festgehalten, als sie mit Aristoteles zwischen ratio superior und inferior

Gleich dem Aquinaten greift auch Bernard zur Etymologie des Wortes. Die Heilige Schrift selbst verwies ihn auf diesen Weg durch das Wort des weisen Sirach: Sapientia est secundum nomen eius (Eccli 6, 23). Er leitet es wie Thomas von sapor ab [1], interpretiert es aber nicht wie dieser als sapida scientia [2], als kostendes Wissen, sondern als freudvoll-genießende Willensstimmung, als liebendes Wohlgefallen an Gott und Göttlichem. Est sapiens, cui quaeque res sapiunt prout sunt [3].

„Prout sunt" können uns die Dinge aber nur zusagen, wenn wir sie zuvor in ihrem wahren Werte erkannt und beurteilt haben. Auch Bernard nimmt mithin einen Erkenntnisakt in der Gabe der Weisheit an, aber nur als Voraussetzung und Grundlage des liebenden Verkostens, welches das Wesen derselben ausmacht. Die Weisheit schätzt alles nach seinem wahren Werte, weil sie alles mit dem Auge Gottes und in dem vom Heiligen Geiste verliehenen

---

unterschied und ersterer mit Augustin die Aufgabe zuwies: rationibus aeternis conspiciendis et consulendis adhaerescere; was darunter verstanden sein will, erläutert der hl. Thomas sehr klar, wenn er sagt: conspiciendis quidem, secundum quod divina in se ipsis contempletur, consulendis autem secundum quod per divina iudicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos (Summa theol. 2, 2, qu. 45, a. 3). Die ewigen, göttlichen Wahrheiten nämlich stellen dem Menschengeiste nach Thomas eine doppelte Aufgabe: sie wollen erfaßt sein — das ist Sache des Intellektes; und sie wollen richtig beurteilt und als oberster Maßstab für die Beurteilung des Geschaffenen angewandt werden; dieses richtige Urteil zu fällen auf Grund ewiger, göttlicher Erkenntnisprinzipien, ist Sache der Weisheit. Richtig beurteilt Gott und Göttliches nur, wer ihm als dem höchsten und schönsten Gute anhängt, ihm liebend sich hingibt und an ihm sich erfreut. Die Weisheit ist nach Thomas also wesentlich Verstandesgabe — denn richtig urteilen ist Sache des Verstandes —, aber sie schließt insofern auch einen Willensakt in sich, als sie zum Unterschied vom klar durchdringenden Erkennen der Einsichtsgabe ein genießendes, von warmer Willensstimmung begleitetes Erkennen bzw. Urteilen ist; indes sei nicht das Affektive des Urteils, sondern eben das Urteil selbst das Wesentliche im Gabenakt der Weisheit, die Willenstätigkeit nur Begleiterscheinung. Diese Lehre des hl. Thomas (vgl. 2, 2, qu. 45, a. 2; und Dionysius Carth., De don. Spir. sanct. fol. 110 b u. 112 b), welche zugleich die seiner Schule geworden ist, mußte in ihren Grundzügen hier dargelegt werden, weil sie von der Ansicht Bernards und Bonaventuras (Actus praecipuus doni sapientiae propriissime dictae est ex parte affectiva, ratione cuius dicit Ecclesiasticus, quod sapientia secundum nomen suum est et Gregorius dicit, quod actus eius est reficere. . . . Ratione istius eiusdem causae dicit Bernardus caritatem in sapientiam proficere; ebd. qu. 1, p. 774), wie überhaupt der Franziskaner- bzw. Skotistenschule abweicht.

[1] Et forte sapientia a sapore denominatur; In cant. s. 85, n. 8, p. 1191.

[2] Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 45, a. 2 ad 2.

[3] De div. s. 18, n. 1, p. 587.

höheren Lichte und mit der Liebe und Freude wägt, die Gott an den Dingen besitzt und die er der Seele durch die Weisheitsgabe einflößt. „Du hast die Weisheit gefunden, wenn du die Sünden des vergangenen Lebens beweinst, wenn du die Ergötzlichkeiten dieser Welt gering achtest und die ewige Seligkeit mit der ganzen Kraft deiner Sehnsucht begehrst. Du hast die Weisheit gefunden, wenn dir jedes von diesen so zusagt, wie es ist: daß du jene (nämlich die Sünden) für bitter und durchaus verabscheuungswürdig, diese (die Ergötzlichkeiten), weil hinfällig und vergänglich, für verachtenswert, und die letztere (die Seligkeit), weil vollkommen gut, mit allen Kräften für erstrebenswert hältst." [1]

c) Die Weisheit, als Wonne am Guten (nec dixerim reprehendendum, si quis sapientiam saporem boni definiat) [2], steht in direktem Gegensatz zur Bosheit, der Lust am Schlechten (malitia quid, nisi sapor est mali?) [3].

„Diese Lust am Guten ist uns gleich am Uranfang unseres Geschlechtes verloren gegangen. Das Gift der alten Schlange hat den Gaumen unseres Herzens vergiftet. . . . Nun begann unserer Seele das Gute nicht mehr zu munden, und ein verderblicher Geschmack machte sich geltend: Sinn und Gedanken des Menschen sind zum Bösen geneigt von Jugend auf (Gn 8, 21), d. h. seit der Torheit des ersten Weibes: Ita insipientia mulieris saporem boni exclusit, quia serpentis malitia mulieris insipientiam circumvenit." Aber „die göttliche Weisheit kam vom Schoße des Vaters herab zu uns und erbaute sich ein Haus, nämlich Maria, seine jungfräuliche Mutter", auf daß wir, „die wir durch ein Weib zur Torheit verkehrt (deformati) wurden, durch ein Weib zur Weisheit bekehrt würden" (reformemur). Und so „besiegt nun ständig die Weisheit in den Geistern, in die sie einkehrt, die Bosheit, indem sie die Lust am Bösen, welche diese gebracht, durch eine bessere Lust austreibt". „O selig der Geist, der ganz beherrscht wird von der Wonne zum Guten und vom Haß gegen das Böse. Das heißt zur Weisheit sich umbilden, das heißt den Sieg der Weisheit wonnesam erleben (experiri). Denn wo bewährt sich der Sieg der Weisheit über die Bosheit besser, als wo nach Ausschluß aller Lust am Bösen, die nichts anderes als Bosheit ist, Friede und lautere Lust am Guten sich gänzlich unseres Innern bemächtigen?" [4]

Wir haben diese Parallele zwischen Weisheit und Bosheit in extenso angeführt, weil sie die Bernardinische Auffassung der Weisheitsgabe nach Ursprung, Wesen und Wirkung zu verdeutlichen geeignet ist.

Durch die Gabe der Weisheit erweckt der Heilige Geist in uns eine höhere Lust am Guten, am Göttlichen und Ewigen; und je mehr diese Wonne am Guten und das Verlangen nach Gerechtigkeit sich entfalten und wachsen, desto mehr schwindet die

[1] De div. s. 15, n. 4, p. 578. [2] In cant. s. 85, n. 8. [3] Ebd. n. 9.
[4] Vgl. ebd. n. 8 u. 9 und s. 14, n. 6, p. 576.

entgegenstehende sinnliche Begierde: das Gesetz des Geistes verdrängt das Fleischesgesetz.

d) Die Weisheit ist nach Bernard eine übernatürliche Willensqualität, wie aus zahlreichen Stellen unzweideutig hervorgeht[1]. Sie steht ihm in innigster Beziehung zur Liebe, ja er bezeichnet sie geradezu als eine Art von Liebe, Liebe nämlich zur Tugend. „Wenn jemand die Weisheit als Liebe zur Tugend definieren will, so scheint er mir von der Wahrheit nicht abzugehen; wo aber die Liebe ist, da ist nicht Last, sondern Lust.“[2] Wie der Glaube durch die Einsicht, so wird die Liebe durch die Weisheit weiterentfaltet. Sie ist jene übernatürliche Gabe, durch welche der Heilige Geist die Gottesliebe in dem Sinne vervollkommnet, daß er der Seele eine süße Wonne und freudige Lust an Gott und Göttlichem einflößt. Sie ist der Hunger und Durst nach der Güte und Schönheit Gottes, welchen der Heilige Geist als bleibende Qualität in der Seele erzeugt. Wie dem Hungrigen die Speise, dem Durstigen der Trank mundet, ihm Wonne und Lust bereitet, so erweist die Weisheit sich tätig in Akten heiligen Wohlgefallens an Gott und allem, was auf ihn Bezug hat. „Die Weisheit stellt den Tisch auf, erquickt den Hungrigen und stärkt ihn mit heilsamer Nahrung.“[3] Sie ist also gottinnige, freudevoll genießende Liebe, wie sie vorherrschend dem kontemplativen Leben eigen ist zum Unterschiede von der mehr mühsam tätigen Liebe des aktiven Lebens; nicht als ob erstere nicht gleichfalls tätig wäre; sie ist es oft in viel höherem Maße als diese; sondern insofern sie tätig ist mit Lust. Durch die Weisheit „wird unser Wille gereinigt oder vielmehr ein neuer Wille geschaffen, so daß alles, was vorher schwer, ja unmöglich schien, mit vieler Süßigkeit und Begierde durchlaufen wird“[4]. Sie ist gustus fidei, der süße Genuß des Glaubens, welcher das harte Brot der Wahrheit angenehm und schmackhaft macht[5]. „Du hast Honig gefunden, wenn du die Weisheit gefunden hast“; von diesem Honig aber gelten die Worte der Heiligen Schrift: „Die mich essen, hungern immer“ (Sir 24, 29). Nur setzt sie ein demütiges Herz

---

[1] Vgl. besonders In Asc. Dom. s. 3 (de intellectu et affectu), p. 304 ff; und In cant. s. 8, n. 6, p. 813.

[2] Si quis sapientiam virtutis amorem definierit, non mihi a vero deviare videtur; ubi autem amor est, labor non est, sed sapor. In cant. s. 85, n. 8.

[3] De div. s. 14, n. 6, p. 577. [4] In Asc. Dom. s. 3, n. 8.

[5] Vgl. De div. s. 15, n. 3, und Bonaventura, In Sent. l. 3, dist. 35, qu. 3, n. 1, III 778, und qu. 1, n. 5, p. 775.

voraus, das nicht eitel sich brüsten und von sich geben möchte, was ihm für sich selbst im stillen geworden ist. „Achte nicht zu hoch, was du besitzest; laß dir's nicht genug sein; gib's nicht von dir, sonst wird auch das, was du zu besitzen scheinst, von dir genommen werden, weil du vor der Zeit aufgehört hast, zu suchen. Vielmehr iß so, daß du allzeit hungerst" nach höherer Erquickung; und „solange sie sich finden läßt . . ., solange darfst du nicht abstehen, zu suchen oder zu beten" [1].

e) Die Weisheit hat als liebliche Salbung des Geistes (iucunda unctio spiritualis) naturgemäß eine doppelte Wirkung. „Die Wonne der Geistessalbung verdrängt aus unserem Herzen die verderbliche Süßigkeit der Sünde." [2] „Wie die Schlange des Moses alle Schlangen der Zauberer verschlungen hat (Ex 7, 12), so nimmt der Heilige Geist, wenn er (mit seiner Gabe) kommt, alle unsere fleischlichen Gelüste und Ergötzungen hinweg"; und mit dieser mehr negativen Wirksamkeit verbindet er die positive: „er gießt Tröstungen in unser Herz, so daß wir aus der Mühsal Ruhe, aus Trübsal Freude, aus Schmach Ehre ziehen ähnlich den Aposteln, die, erfüllt vom Heiligen Geiste, freudig hinweggingen vom Hohen Rate, weil sie für würdig befunden wurden, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden" (Apg 5, 41) [3].

Die Weisheit befreit das Herz von der Übermacht der Sünde bzw. der Konkupiszenz; sie läutert es also, und zwar vermittels Vergeistigung der Affekte bzw. der Liebe. Wie der Heilige Geist den Aposteln nach der Himmelfahrt Jesu das Auge für das Unsichtbare klärte, so legte er ihnen auch in der Weisheitsgabe die Liebe und Freude an dem, was droben und unsichtbar ist, ins Herz. Ihre Trauer über den Heimgang Jesu wandelte sich der Verheißung Jesu gemäß in Freude um, weil der Heilige Geist „ihren Affekt (d. h. ihren Willen) reinigte oder vielmehr umgestaltete" [4], „aus dem irdischen einen himmlischen Willen bildete, der bereit ist, auf den Wink schneller als der Wink zu folgen" [5]. Die Weisheit macht also das Herz geistiger, gottförmiger: aus ihr quillt jene lauterste Gottesliebe, welche Bernard als amor spiritualis vom amor carnalis unterscheidet [6]. „Das Wort des Vaters hatte schon vorher seine Apostel Wissenschaft und Weisheit gelehrt und mit Einsicht ihr Herz erfüllt; als aber nachträglich das göttliche Feuer

---

[1] De div. s. 15, n. 3. [2] Ebd. s. 14, n. 6. [3] In Asc. Dom. s. 3, n. 9.
[4] Ebd. n. 4. [5] Ebd. n. 8. [6] Vgl. § 17, Nr 1, S. 186 ff.

ankam und die Wohnungen bereits rein fand, da goß es reichlicher seine Gnadengaben ein und verwandelte ihre Liebe in eine durchaus geistige" [1] (in spiritualem omnino mutavit amorem). Wie die Einsichtsgabe ausgehend von Gott alles im Lichte Gottes vermittels des von ihm verliehenen Auges schaut, nimmt auch die Weisheit von Gott ihren Ausgang und liebt alles mit der Liebe, in welcher Gott alles liebt und welche der Heilige Geist durch seine Gabe ihr einflößt: sie schätzt alles und freut sich über alles, was liebenswürdig ist an Gott und vor ihm, und mit dem Maße, das vor ihm Geltung hat: „so daß sie das höher achtet, was von Natur mehr Wert besitzt, das minder, was mindern Wert hat, und das am geringsten, was am mindesten wert ist". Die Weisheit also ist es, welche die Liebe ordnet nach Maßgabe des inneren und wahren Wertes, den die Dinge haben vor Gott, zum Unterschiede von jener, der aktiven Liebe eigentümlichen Ordnung, welche sich richtet nach dem Maß des Bedürfnisses [2].

f) Das Verhältnis der Weisheit zur Liebe bedingt auch ihr Verhältnis zu den übrigen Tugenden, die ja in gewissem Sinne nur die Lebensäußerungen der Liebe sind.

Wie die Weisheit die Salbe der Liebe, so ist sie auch die Salbe und Würze aller übrigen Tugenden, deren Akte unter ihrem Einfluß leicht und wonnevoll werden. Forte sapientia a sapore denominatur. Und warum? „Weil sie gewissermaßen eine Würze ist, welche die an sich unangenehm und bitter schmeckende Tugend schmackhaft (sapidam) macht." [3] „Eine gute Speise ist der Gehorsam, von dem der Herr selbst sagt: ‚Meine Speise ist, den Willen meines Vaters zu tun' (Jo 4, 34). . . . Eine gute Speise ist die Geduld der Armen, die nicht untergeht in Ewigkeit, das Brot der Tränen, das Brot der Schmerzen. Allein beide bedürfen einer Würze, sonst sind sie schmacklos und stärken nicht, sondern bringen den Tod. . . . Quid tam saporabile, quam sapientia? . . . Sie ist das Feuer, das stets brennen muß auf dem Altare (Lv 6, 12); das Öl ist sie, dessen Ermangelung den törichten Jungfrauen die Türe zum Hochzeitsmahle verschlossen hat (Mt 25, 12); das Salz ist sie, das bei keinem Opfer fehlen darf (Lv 2, 13). Darum nennen wir jene Menschen ohne Salz, von denen wir sagen wollen, daß sie wenig weise sind." [4]

---

[1] In Asc. Dom. s. 5, n. 15, p. 322.

[2] Über diese doppelte Ordnung der Liebe s. § 17, Nr 3 d, S. 195 ff.

[3] In cant. s. 85, n. 8. [4] De div. s. 2, n. 4, p. 543.

Weisheit und Tugend sind „zwar blutsverwandt", denn beide „steigen hernieder von oben, vom Vater des Wortes"; aber „was im Worte entsprechend der einzigartigen Einfachheit der göttlichen Natur eins ist, das hat nicht ein und dieselbe Wirkung in der Seele, sondern es schmiegt sich den vielfältigen und verschiedenartigen Bedürfnissen an und wird durch die Teilnahme verschiedenartig"[1].

Diesen Unterschied zwischen Tugend und Weisheit kennzeichnet er alsdann in folgenden treffenden Worten: „Es ist etwas anderes, von der Tugend getrieben oder von der Weisheit beherrscht zu werden, etwas anderes, stark sein in Kraft und froh sein in Wonne. Denn mag auch die Weisheit stark und die Tugend wonnevoll sein; um jedoch den Worten ihre Bedeutung zu geben": vigor virtutem, sapientiam placiditas animi cum spirituali quadam suavitate demonstrat[2]. „Feststehen, widerstehen, Gewalt mit Gewalt zurückweisen, was ins Gebiet der Tugend fällt, ist ehren- aber mühevoll. Es ist nicht dasselbe, deine Ehre mühsam verteidigen zu müssen und sie in Frieden zu besitzen. Es ist nicht dasselbe, von der Tugend getrieben zu werden und der Tugend zu genießen. Was immer die Tugend erarbeitet, dessen ist die Weisheit froh, und was die Weisheit ordnet, erwägt, abmißt, führt die Tugend aus."[3] „Wie vieles Gute geschieht, ohne denen zu munden, die es tun! Denn nicht aus Lust am Guten, sondern aus Vernunftgründen oder irgend welcher Veranlassung oder Notwendigkeit lassen sie sich dazu treiben."[4] Die Weisheit ist „Liebe zur Tugend"[5], Freude und Lust am Guten. Die Tugend schafft Beständigkeit im geistlichen Leben, die Weisheit bringt das geistliche Leben zur Reife[6].

g) Der Weisheitsgabe kommt mithin eine zentrale Stellung im innerlichen Leben zu, ähnlich jener der Liebe, deren Vollendung sie bildet.

Ist die Liebe die Seele und das Wesen des innerlichen Lebens, so bedeutet die Weisheit dessen Reife und Krönung.

„Sie heilt den Gaumen unseres Herzens und macht ihn gesund; denn der gesunde Gaumen hat Lust und Freude am Guten."[7] Indem sie diese Tugendwonne einflößt, verleidet sie der Seele Sinnen- und Erdenlust, die consolunculas terrenas[8], wie Bernard sie nennt,

---

[1] In cant. s. 85, n. 7. [2] Ebd. [3] Ebd. [4] Ebd. n. 9.
[5] Ebd. n. 8. [6] Ebd. n. 10. [7] Ebd. n. 8.
[8] In Asc. Dom. s. 3, n. 7.

und wird zur starken Besiegerin von Sünde und Sinnlichkeit. „Denn sie herrscht mit Macht von einem Ende zum andern, die sieghafte Weisheit, die einzelnen Sünden entwurzelnd.“ [1]

Indem sie das Schwierige und Enge leicht und weit, das Leiden süß, die Schmach tröstlich, die Verachtung wonnevoll macht [2], indem sie alles mit Freude am Himmlischen erfüllt, versüßt sie uns nicht bloß das Erdenleben; sie ist auch die innere Triebkraft solider und hoher Tugend, insbesondere jener heroischen Tugenden und Leiden, die wir an wahrhaft vollendeten Seelen bewundern. Daraus begreift sich auch Bernards Wort: Sapientia in bonis nullum melius [3]. Sah er ja doch die herrlichen Früchte dieser Gabe in jenem einzig schönen Leben seiner Ordensbrüder täglich vor Augen, und mit Wonne schildert er uns dasselbe gelegentlich; freilich herrschte auch hier nicht völlige Gleichheit, selbst die Schattenseiten fehlten nicht ganz [4].

h) Auch in der Weisheitsgabe herrschen Abstufungen analog denen der Liebe. Bernard spricht von einem dreifachen Gastmahl, welches Gott, die ewige Weisheit, mit der Seele entsprechend der dreifachen Liebe feiert, in welchem er die Arbeitenden speist — es ist die der tätigen Liebe entsprechende Weisheit — oder die Ruhenden tränkt — die Weisheit des beschaulichen Lebens, welche der caritas affectualis entspricht — und endlich ein Gastmahl, in welchem er die Herrschenden berauscht — die Weisheit auf der höchsten Stufe des geistlichen Lebens in der Liebe der Seligen, die zugleich die höchste Weisheitsstufe ist. Est enim sapiens, cui quaeque res sapiunt, prout sunt. Cui vero ipsa iam in se prout est, sapientia sapit, is non modo sapiens, sed etiam beatus est. Nempe hoc est videre Deum sicuti est [5]. Wie nämlich die Liebe durch die unio beata nicht aufgelöst oder verwandelt, sondern nur vervollkommnet [6] wird, so hört auch die Weisheit niemals auf.

---

[1] Ebd. n. 9.

[2] Quidquid in hoc saeculo nequam videtur difficile et angustum, leve facit et latum; opprobrium gaudium iudicat, despectionem exaltationem esse persuadet. Ebd.

[3] In cant. s. 85, n. 8.

[4] Vgl. In Asc. Dom. s. 3, n. 6.

[5] De div. s. 18, n. 1, p. 587.

[6] Der hl. Thomas begründet das Nichtaufhören der Liebe im Gegensatz zu Glaube und Hoffnung mit der spezifischen Beschaffenheit ihres Objektes: Est enim fides de non visis, spes de non habitis: sed amor caritatis est de eo, quod iam habetur (Summa theol. 1, 2, qu. 66, a. 6). Das Schauen beendigt wohl das Nicht-

Das Himmelreich ist vielmehr nach Bernard „das Land der Weisheit“, aus welchem die ewige Weisheit Jesus, der Sohn Gottes, niederstieg, um diese köstliche Himmelsgabe auf die Erde zu verpflanzen, „in das Land, wo zwar die Bosheit üppig gedeiht, die Weisheit aber nur spärlich sich findet“ [1].

Vierter Abschnitt.

Die Fülle des Geistes (Mystik).

§ 26. Allgemeine Vorbemerkungen über Bernards Mystik.

Wir schicken, bevor wir die Lehren „des großartigen Mystikers“ [2] von Clairvaux im einzelnen darlegen, einige orientierende Bemerkungen voraus.

1. Die Mystik (theologia mystica), früher meist gleichbedeutend mit doctrina de vita spirituali bzw. interna gebraucht, umfaßte in diesem weiteren Sinne das innere, übernatürliche Gnadenleben in seinem ganzen Umfang und in allen seinen Stufen und Lebenserscheinungen [3]; ist ja doch alles Wirken Gottes in der Seele der äußeren Wahrnehmung entzogen und geheimnisvoll.

Daneben zeigte sich jedoch vielfach eine Scheidung des Gesamtstoffes in der Weise, daß nur die geheimnisvollsten Vorgänge außergewöhnlicher Art der Mystik zugewiesen wurden, während die wissenschaftliche Behandlung des ganzen übrigen Lehrstoffes vom geistlichen Leben als Aszetik bezeichnet und vielfach getrennt von jener behandelt wurde.

Danach bringt die Aszetik die gewöhnlichen Heilswege zur Darstellung, auf welchen alle Menschen durch eigenes, treues und beharrliches Mitwirken mit der Gnade Gottes das Ziel der Voll-

---

schauen, der Besitz den Nichtbesitz, nicht aber der vollkommene Besitz den anfänglichen: Evacuata imperfectione caritatis non evacuatur ipsa caritas (a. a. O. qu. 67, a. 6, ad 1).

[1] In Asc. Dom. s. 3, n. 1.

[2] Vgl. Jeiler in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon II² 502.

[3] In diesem Sinne ist „die Mystik“ aufgefaßt von Gerson in seiner „Spekulativen und praktischen mystischen Theologie“, von Philippus a ss. Trinitate in seiner „Summa theologiae mysticae“, von Jacobus Alvarez de Paz in seinem umfangreichen Werk „De vita spirituali“ und von Schramm in seiner „Theologia mystica“.

kommenheit suchen müssen[1], während die Mystik jene außergewöhnlichen Einwirkungen Gottes auf einzelne auserlesene Menschenseelen behandelt, durch welche er diese zu höherer geheimnisvoller Erleuchtung und Liebeseinigung mit sich emporhebt. Die Aszetik zeigt also die gewöhnlichen Heilswege für alle, die Mystik außergewöhnliche Vorgänge in einzelnen besonders begnadigten Seelen; jene zeigt mehr, was der Mensch mit Hilfe der Gnade tun, diese mehr, was er unter dem Einfluß außerordentlicher Gnade in sich erfährt oder erleidet.

2. Man pflegt zwischen doktrineller und empirischer Mystik zu unterscheiden, je nachdem die Kenntnis dieser inneren Vorgänge nur aus theoretischem Studium oder aus eigener praktischer Erfahrung (bzw. aus beiden zugleich) stammt[2].

a) Woraus schöpfte nun Bernard seine mystischen Lehren: aus eigenem inneren Erleben oder lediglich aus Büchern? P. E. Michael glaubte noch in der neuesten Zeit, Bernard unter die bloß spekulativen Mystiker rechnen zu müssen, da er „von sich selbst gesteht, an sich und in sich nie jene Erfahrungen gemacht zu haben, die im eigentlichen Sinne des Wortes als mystisch bezeichnet werden“[3] — ein befremdendes Urteil für jeden, der die Quellen selbst hinreichend zu Rate gezogen hat.

Zur Begründung dieser Ansicht beruft sich Michael auf eine Stelle der 74. Rede In cantica (n. 6, p. 1141) und deutet sie allgemein dahin, „Gott habe seine Einkehr in das Herz des Heiligen nie durch besondere Zeichen kundgegeben, nie durch Stimmen oder

[1] Vgl. hierzu Pruner, Art. über „Mystik“ in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VIII[2] 2102, und Poulain, Des grâces d'oraison traité de théologie mystique 6.

[2] Vgl. Scaramelli, Anleitung zur mystischen Theologie 1. Tl, 20 ff; Schramm a. a. O. I 3 ff; Sandaeus, Theologia mystica seu contemplatio divina 7.

[3] Michael, Gesch. d. deutschen Volkes III 157. Ganz entgegengesetzt lautet das Urteil Vacandards, des neuesten Biographen unseres Heiligen. Nach ihm „kennt Bernard aus Erfahrung die Süßigkeit der mystischen Liebe“. „Aber“, so bemerkt er mit Recht, „das sind Geheimnisse, die man nur offenbart, wenn die Pflicht dazu zwingt. . . . Trotz seiner Verschwiegenheit ist Bernard ein Wort entschlüpft, das uns einen Einblick in den ekstatischen Zustand gewährt, so wie er ihn erfaßt und erprobt hat“ usw. (Leben des hl. Bernhard I 573; siehe auch S. 568). Bernard hat nicht bloß ein solches Wort, sondern deren manche gesprochen. Das war auch die Ansicht Dantes, der sich zum Führer und Lehrer in den höchsten Geheimnissen des Paradieses, die zu zeigen der Beatrice versagt war, jenen erwählte, che in questo mondo contemplando, gusto di quella pace (Paradies, Gesang 31, V. 110 f).

Bilder". In dieser Allgemeinheit ausgesprochen ist der Satz jedenfalls unrichtig, da Bernard in seiner 82. Rede In cantica (n. 1, p. 1177) ausdrücklich von einer Stimme spricht, die gelegentlich an ihn erging und ihn in ganz bestimmter Form zur Mitteilung innerer Eingebungen des Heiligen Geistes veranlaßte [1]. Gesetzt jedoch, es wäre so, wie Michael annimmt: sind denn nur jene inneren Einwirkungen als „eigentlich mystisch" anzusehen, in welchen Gott seine Einkehr durch „besondere Zeichen, durch Stimmen oder Bilder" kundgibt? Sind nicht vielmehr nach der Lehre der Mystiker gerade die höchsten mystischen Akte der Wahrnehmung seitens der Phantasie, des inneren und der äußeren Sinne entzogen, weil sie rein geistiger Natur sind? Als rein geistig aber charakterisiert Bernard an der von Michael beigezogenen Stelle die Einkehr des Wortes in sein Herz, wenn er (n. 5) sagt: „Ich gestehe, daß auch zu mir das Wort gekommen ist, und zwar, ich spreche töricht, des öfteren. Und wiewohl es des öfteren bei mir Einkehr gehalten, fühlte ich einigemal nicht, wann es eintrat. Daß es da sei, fühlte ich, daß es da war, daran erinnere ich mich; bisweilen konnte ich auch seinen Eintritt vorausfühlen, fühlen aber niemals und nicht einmal seinen Weggang. Denn von wo es in meine Seele kam und wohin es ging, als es sie wieder entließ, oder auch, auf welchem Wege es ein- und ausging, das, ich gestehe es, ist mir auch jetzt noch unbekannt entsprechend dem Worte: Du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht (Jo 3, 8). Und das ist nicht zu verwundern, denn es ist's ja, zu dem gesagt ist: ‚Und deine Spur konnte man nicht erkennen' (Ps 76, 20). Durch die Augen fürwahr ist es nicht eingetreten, weil es nicht sichtbar war, auch nicht durch die Ohren, weil es nicht im Tone sich vernehmlich machte, noch auch durch die Nase, da es nicht mit der Luft, sondern mit dem Geiste sich verband, ebensowenig durch den Gaumen, weil es nicht gegessen oder getrunken ward; noch nahm ich es wahr durch den Tastsinn, weil es nicht berührbar ist. Auf welchem Wege kam es also in mein Inneres?" [2] Zweierlei betont Bernard in diesen Ausführungen: einmal daß er der Gegenwart des

[1] Scio hominem aliquid aliquando inter loquendum ex his, quae suggerebat Spiritus, etsi non infideli, minus tamen fidenti animo retentantem et reservantem sibi, ut haberet quod diceret denuo tractaturus et ecce vox ad eum, ut quidem mihi visum est: Donec istud tenebis, aliud non accipies. In cant. s. 82, n. 1.

[2] Ebd. s. 74, n. 7.

Wortes und der inneren geistigen Vereinigung mit ihm sich völlig bewußt und gewiß war; und sodann daß er wohl manchmal das Eintreten der mystischen Einigung vorausfühlte, öfters aber weder das Eintreten des Wortes durch seine Sinne wahrgenommen habe, noch auch sein Gehen. Sein Dasein war ihm gewiß und wahrnehmbar: aber wodurch denn? „Wiewohl das Wort des öfteren zu mir kam, tat es doch durch keinerlei Anzeichen je seinen Eintritt kund, nicht durch das Wort, nicht durch Gestalt, nicht durch das Eintreten. Durch keinerlei Bewegung endlich kam es mir oder sein Einfallen in mein Inneres meinen Sinnen zur Wahrnehmung. Du fragst also, wenn seine Wege so unerforschlich sind, woher ich um seine Anwesenheit wußte? Es ist lebendig und wirksam: es hat mein Herz bewegt und erweicht und verwundet, denn dieses war hart und steinern und in üblem Zustand. Es fing auch an, auszureißen und zu zerstören, aufzubauen und zu pflanzen." Es ist klar, daß Bernard hier nicht das Wesen der Einigung selbst, die ja als rein geistig geschildert wird, sondern deren Wirkungen und wahrnehmbare Folgen schildert. Die wachsende Seelenglut machte ihm die Anwesenheit, das Nachlassen und Schwinden derselben, den Weggang des Wortes bemerklich: „Weil aber das alles, sobald das Wort sich entfernte, regungslos und kalt daniederzuliegen begann, ähnlich wie wenn man ein kochendes Geschirr vom Feuer nimmt, so galt mir dies als Zeichen seines Wegganges."

b) Es scheint uns nach Prüfung des Wortlautes kein Zweifel, daß der von Bernard hier gekennzeichnete Vorgang durchaus der Mystik angehört und das Gegenteil dessen beweist, was man aus ihm ableiten wollte, nämlich daß der heilige Abt von Clairvaux zu denjenigen Mystikern zu rechnen ist, welche jedenfalls das, was sie besprechen, selbst erlebt und innerlich verkostet haben, daß er mithin ebensoweit praktischer, als er doktrineller Mystiker ist.

Nun gesteht Michael unserem Heiligen eine gewisse geringere Erfahrung wohl zu; er bestreitet ihm nur eine solche, „die im eigentlichen Sinne des Wortes als mystisch bezeichnet werden kann", weil er „nach seinen eigenen Aussagen die Wirkungen der Gegenwart Gottes nur an den Regungen seines Herzens wahrgenommen und die tätige Macht der Gnade lediglich an der Macht der Abnahme der Sünden, der Ertötung fleischlicher Begierden . . . an dem klaren Blick in das Walten Gottes erkannt habe". „Daß es aber eine reiche Welt darüber hinaus gebe, davon konnte sich

Bernard an einer deutschen Nonne überzeugen, die er selbst gesehen hat" — der hl. Hildegard. Diese höhere Welt sollte Bernard also in sich selbst nicht kennen gelernt haben? Uns will scheinen, der große Mystiker von Clairvaux bedurfte keiner fremden Wahrnehmung, um sich von der Existenz dieser höheren Welt zu überzeugen: er hat sie wie wenige in sich selbst verkostet und aus ihr geschöpft, gelebt und gewirkt. Er hat wohl nicht alle seine mystischen Erlebnisse kundgegeben; denn sein Grundsatz in diesen Dingen war: „Lieber mit bescheidenem Stillschweigen zu verbergen, was er in Stille erfahren hatte, und sein Geheimnis für sich zu behalten." [1] Es wurde seiner Demut nicht leicht, diese „seine Geheimnisse" zu enthüllen. „Ach, wie sehr fürchte ich, alsbald hören zu müssen: warum plauderst du meine Tröstungen aus und nimmst mein Geheimnis in deinen Mund? Vernehmet mich gleichwohl als einen Mann, der zu sprechen zagt und doch nicht schweigen kann." [2] Nur soweit die Pflicht zu belehren ihn zur Offenbarung solcher Dinge nötigte, teilte er mit, „was er in dieser Sache aus eigener oder fremder Erfahrung weiß und was manche leicht erleben können", während er „Höheres denen überläßt, die es zu erfassen vermögen" [3]. Gerade mit diesen letzteren Worten deutet der Heilige an, daß er seinen Ordensbrüdern nicht alles mitteilte, was er aus eigener und fremder Erfahrung weiß, sondern nur soviel, als er für seine Ordensbrüder für nützlich hielt; manches eigene mystische Erlebnis hat er wohl mit sich zu Grabe genommen; was er aber nicht mit Stillschweigen begraben, sondern zum Gegenstand seiner Besprechung vor seinen Mönchen gemacht — nämlich jene mystischen Vorgänge, die „manche leicht erleben können" —, das behandelte er auf Grund eigener und fremder Erfahrung.

c) Bernard war kein Mann toter Bücherweisheit; er schöpfte aus dem nie versiegenden Born des eigenen Herzens. Und wenn er gelegentlich von sich sagt, er wisse nur, was die Heilige Schrift und die Eichen und Buchen des Waldes ihm erzählten, so konnte er mit Vorzug von seiner Mystik sagen, er wisse nur, was das eigene Herz und fremde Erfahrung, aber in steter Verbindung mit der eigenen ihm erzählten. Der Überfülle eigenen Erlebens sind jene herrlichen Lehren entquollen, durch welche er auf die ganze nachfolgende Mystik einen so maßgebenden Einfluß gewonnen hat. Wäre dem

[1] In cant. s. 57, n. 5, p. 1052. [2] Ebd. s. 74, n. 1, p. 1039.
[3] Ebd. s. 57, n. 5, p. 1052.

nicht so, so hätte der Heilige über sich selbst das schärfste Verdikt gesprochen in all jenen zahlreichen Stellen, wo er die geißelt, welche über Dinge reden, die sie selbst nicht kennen; er hätte bei mangelnder eigener Erfahrung speziell in Sachen der Mystik sich selbst das Urteil gesprochen, wenn er in seiner 62. Rede In cant.[1] von solchen spricht, die „zwar nicht im stande sind, die Wahrheit zu schauen wegen mangelnder Reinheit, wohl aber im stande sind, darüber zu sprechen". Müßte er nicht auch an sich selbst die Frage richten, die er solchen vorzeitigen Rednern entgegenstellt: Quid praepropere agitis? Cur lucem non expectatis; cur opus lucis ante lucem praesumitis? Vanum est vobis ante lucem surgere. Würde nicht auch er selbst zu jenen „vielen" zählen, welche „die Reinheit vernachlässigt haben und sich daran machten, eher zu reden als zu schauen, und entweder in gröblichen Irrtum verfallen, da sie nicht kannten, worüber sie redeten . . . oder in schmählichen Mißkredit kamen, da sie, die andere belehrten, sich selbst nicht belehrt hatten". Bernard zählte sonst nicht zu denen, die bei sich selbst in Ordnung finden, was sie an andern tadeln. „Wüßte ich nichts, so würde ich nichts sagen"[2], bemerkt er mit Bezug auf seine Unterweisungen über die Mystik seinen Ordensbrüdern.

Nun spricht er freilich eben an dieser Stelle ein Wort, das seine Erfahrungen in den höchsten Geheimnissen der Mystik in Abrede stellt: Iam ad cubiculum veniamus. Quid est istud? Et id me praesumo scire, quid sit? Minime mihi tantae rei arrogo experientiam, nec glorior in praerogativa, quae soli servatur beatae sponsae. „Was ich weiß", fügt er hinzu, „das mißgönne ich euch nicht, noch enthalte ich dasselbe vor; was ich nicht weiß, darüber möge euch der belehren, der die Menschen Wissenschaft lehrt (Ps 93, 10)." Mag man ihm auf Grund dieses Geständnisses vielleicht mit einem Scheine von Recht immerhin für die Zeit seiner ersten 23 Reden In cantica[3] die höchste mystische Erfahrung absprechen, wiewohl uns auch diese Ansicht unbegründet scheint, denn der Wortlaut beweist nur, daß es mystische Geheimnisse gibt, die Bernard noch nicht erlebt zu haben vorgibt,

---

[1] In cant. n. 8, p. 1080. [2] Ebd. s. 23, n. 9, p. 888.

[3] Die 23 ersten Reden In cantica wurden zwischen 1135 und 1137 verfaßt, und zwar vor seiner dritten Reise nach Italien im Februar 1137, also 16 Jahre vor seinem Lebensende. Siehe hierzu Vacandard, Leben des hl. Bernard I 558 A. 1.

weshalb er auch nicht darüber Belehrung geben will, sondern auf Gott als Lehrmeister, d. h. auf die praktische Mystik verweist; soweit er aber Belehrung gibt, soweit reicht auch seine Erfahrung, mit andern Worten, soweit er doktrineller Mystiker ist, ebensoweit ist er praktischer. Daß er wenigstens in seinen letzten Lebensjahren auch das in sich erfahren, was man die mystische Ehe nennt, daß er die Ekstase, den excessus sive raptus mysticus, wenigstens am Abend seines Lebens aus Erfahrung kennt, ergibt sich aus Andeutungen seiner zweitletzten Rede zum Hohenliede mit hinreichender Deutlichkeit[1]. Nachdem er die erwähnten Vorgänge — die höchsten der Mystik — kurz beschrieben, fährt er fort: „Es könnte nun vielleicht jemand die weitere Frage an mich richten, was es heiße, des Wortes genießen (frui Verbo). Ich antworte: er soll sich lieber einen suchen, der es erfahren, und ihn fragen. Oder wenn auch mir diese Erfahrung gewährt würde, glaubst du, ich könnte aussprechen, was unaussprechlich ist?" In überaus demütiger Weise läßt der Heilige durchblicken, daß ihm diese höchsten Geheimnisse der Mystik nicht fremd sind, daß er aber darüber nicht sprechen will, weil sie nicht völlig beschrieben werden können und mehr erlebt als erörtert sein wollen. Denn eben weil er diese Dinge erlebt, weiß er, daß sie „unaussprechlich" sind. Und daß er des „Unaussprechlichen" noch manches weiß, was er niemals einem Menschen mitgeteilt, das hebt er in derselben Rede (n. 14) ausdrücklich hervor: Aliud mihi cum Deo, solo arbitro Deo; aliud vobiscum mihi. Illud licuit experiri, sed minime loqui; in hoc ita condescendo vobis, ut et ego dicere et vos capere valeatis. O quisquis curiosus es scire, quid sit hoc Verbo frui; para illi non aurem, sed mentem. Non docet hoc lingua, sed docet gratia. Es ist derselbe Gedanke, den er schon in seiner 42. Rede In cant.[2] in die Worte gekleidet: „Das sind göttliche Dinge, und nur denen, die Erfahrung besitzen, ist völlig bekannt, was wir sagen, wie nämlich in diesem sterblichen Leibe, wo der Glaube noch in

---

[1] Attende in spirituali matrimonio duo esse genera pariendi et ex hoc etiam diversas soboles, sed non adversas: cum sanctae matres aut praedicando animas, aut meditando intelligentias pariunt spirituales. In hoc ultimo genere interdum exceditur et seceditur etiam a corporis sensibus, ut sese non sentiat, quae Verbum sentit. Hoc fit cum mens ineffabilis Verbi illecta dulcedine quodammodo sibi furatur, immo rapitur atque elabitur a se ipsa, ut Verbo fruatur. In cant. s. 85, n. 13, p. 1194.

[2] Ebd. n. 3, p. 986.

Kraft besteht und wo die Substanz des klaren Lichtes (Gottes Wesen) noch nicht enthüllt ist, gleichwohl die Beschauung der reinen Wahrheit bisweilen in uns wenigstens teilweise zurecht kommt, so daß auch unsereiner, dem diese Gnade von oben gewährt ist, jenes Wort des Apostels auf sich anwenden darf: ‚Jetzt erkenne ich teilweise‘ (1 Kor 13, 12).“ Daß er selbst dieser „aliquis nostrum“ ist, dem diese hohe Begnadigung zu teil ward, dürfte wohl auch hier hinreichend angedeutet sein und ergibt sich auch aus der lebendigen, anschaulichen Art, wie alsdann die mystische Entrückung geschildert wird. Die ganze Färbung des Berichtes deutet auf selbsteigene Wahrnehmung hin.

d) Wir glauben, eine Reihe anderer Beweisstellen übergehen zu dürfen, da wir auf manches später werden zurückkommen müssen[1]. Daß in Clairvaux Männer lebten, die in der Mystik eigene Erfahrungen hatten, bezeugt Bernard selbst[2]. Es scheint uns nicht angängig, Bernard, den mystischen Lehrmeister dieser hochbegnadigten Ordensschule, aus der Zahl der eigentlich praktischen Mystiker streichen zu wollen auf Grund einer zu Unrecht gedeuteten und verallgemeinerten Stelle seiner Reden, daß vielmehr Dionysius

---

[1] Es sei hier nur noch erinnert an das Selbstzeugnis Bernards in seinem herrlichen Briefe an Guigo den Kartäuser (Epist. 11, I 108 ff), der unter anderem (in n. 2) die Stelle enthält: Haec iam gloria mea, hoc gaudium meum, hae deliciae cordis mei, quod non frustra levarim oculos meos in montes, unde quippe iam non mediocre venit auxilium mihi. Hi iam nobis stillarunt montes dulcedinem; et adhuc spero, quia stillabunt, quousque valles nostrae abundabunt frumento; ferner an In cant. s. 23, n. 15, II 893; s. 41, n. 3, p. 986; s. 52, n. 4, p. 1051; s. 57, n. 8, p. 1053; s. 69, n. 6, p. 1115; s. 85, n. 13, p. 1194.

[2] Vgl. In cant. s. 57, n. 11, p. 1055: Habemus quoque Mariam contemplantem in illis, qui processu longioris temporis cooperante gratia Dei in aliquid melius et laetius proficere potuerunt; quando iam de indulgentia praesumentes non tam versare intra se solliciti sunt tristem imaginem peccatorum, quam certe in lege Dei meditari die ac nocte insatiabiliter delectantur; interdum etiam revelata facie gloriam sponsi cum ineffabili gaudio speculantes, in eandem imaginem transformantur de claritate in claritatem, tamquam a Domino Spiritu (2 Cor 3, 18); und ebd. s. 69, n. 8, wo er von den spirituales spricht, qui in vobis sunt; spiritualis aber ist ihm der spezifische Ausdruck für die in der Mystik praktisch Erfahrenen. Vgl. auch ebd. s. 22, n. 3 u. 4, p. 879. Beachtenswert ist auch der Eingang seines Antwortschreibens an Hildegard (Epist. 369, I 572); er beweist ebenso das Ansehen Bernards als Meister des innerlichen Lebens wie seine Demut. Quod de nostraexiguitate longe aliter quam nostra sese conscientia habeat, quidam sentire videntur; non nostris meritis, sed stultitiae hominum deputandum est. Er mahnt auch die Heilige zur Demut.

Carthusianus[1] mit vollem Rechte von ihm sagt: Iuxta suam sublimem experientiam scripsit etc., daß Scaramelli[2] mit gutem Grund ihn „einen Mann der höchsten Beschauung“ nennt und auch sein neuester Biograph Vacandard zu dem Urteil wohl befugt war, er „nehme wegen der Tiefe seiner Lehre unter den Mystikern den ersten Rang ein und werde wohl als Exeget von einigen überragt, während ihm als mystischem Redner nur minder oder im selben Grade Begabte zur Seite gestellt werden könnten“[3]; das werden, so hoffen wir, auch die folgenden Erörterungen erhärten.

3. Gewiß hat Bernard auch aus fremden Quellen für seine Mystik geschöpft, namentlich aus Augustin[4], in geringerem Maße auch aus Gregor dem Großen. Vor allem aber war es die Heilige Schrift, die ihm, wie überall, so besonders in der Mystik als Führerin diente. Moses, David und namentlich der hl. Paulus waren

---

[1] Commentaria in lib. de Theol. mystic. art. 2. Opera omn. XVI 485.

[2] Anl. zur myst. Theol. I 275.

[3] Vacandard, Leben des hl. Bernard I 582. Die Argumentation Michaels scheint auf der Annahme zu beruhen, als ob nur die deutliche Beschauung in Form von Ansprachen, Offenbarungen und Visionen als eigentliche und höchste Mystik anzusehen wäre. Scaramelli unterscheidet ausdrücklich in der Beschauung zwei Arten: die bereits erwähnte deutliche, klare Beschauung und die undeutliche. welch letztere „das göttliche Objekt im allgemeinen in einem gewissen lichtvollen Dunkel vorstellt und in Glaubensakten an die göttlichen Dinge besteht, erhellt jedoch durch außerordentliche Gabenakte der Weisheit und Einsicht, wodurch sich die Seele Gott nähert und, wenn die Beschauung vollkommen ist, mystisch sich mit ihm vereint“. Nun wäre unrichtig, anzunehmen, die Gnade deutlicher Beschauung sei die höchste und allein im eigentlichen Sinne mystisch zu nennen. Beide Arten stehen nach Scaramelli in keiner graduellen Beziehung zueinander: die deutliche Kontemplation „wird von Gott an Seelen mitgeteilt, in was immer einem Stande sie sich befinden mögen“, während gerade die undeutlichen Beschauungsakte es sind, welche die Seele durch fortschreitende innere Erleuchtung und Liebe zu jener höchstmöglichen Einigung mit Gott stufenweise emporführen, welcher die Ekstase usw. angehören (Anl. zur myst. Theol. I 3).

[4] Harnack bemerkt über Bernards Verhältnis zu Augustin, sein System der Kontemplation und insbesondere jene Schilderung der höchsten Stufe der Liebe, wo der „sich aufwärts erhebende Mensch in der Liebe zu Gott ganz aufgeht und jenen momentanen Exzeß erfährt, in welchem er eins wird mit Gott“, zeige, daß Bernard „einfach das nacherlebt habe, was Augustin zuerst erlebt“. Bernard ist nach ihm das „religiöse Genie des 12. Jahrhunderts und darum auch der Führer der Epoche. Vor allem ist in ihm die augustinische Kontemplation wieder lebendig geworden. Man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, daß er der Augustinus redivivus ist, daß er sich ganz und gar an dem großen Afrikaner gebildet und von ihm die Grundlagen seiner frommen Betrachtung überkommen hat“ (Dogmengeschichte III 302).

ihm die biblischen Hauptrepräsentanten der praktischen Mystik neben Rachel und Maria, den zwei bei den Vätern so beliebten Haupttypen des kontemplativen Lebens im Alten und Neuen Testamente. Das Hohelied aber machte er zum Textbuch für seine mystischen Homilien bzw. Reden; es bot ihm den äußeren Rahmen dar, in welchen er das herrliche Bild seines reichen Innenlebens einsetzte, die gottgebotene Schale, welche er mit dem köstlichen Inhalt seiner mystischen Erfahrung füllte. Die wechselvollen Beziehungen zwischen Bräutigam und Braut im Hohenliede, die innigste Vereinigung beider, ihre Trennung, das Suchen der Braut, die Annäherung und Rückkehr des Bräutigams usw. gaben dem Heiligen Gelegenheit, die mannigfaltigen und vielgestaltigen eigenen Erlebnisse in verschiedenartigster Weise darzustellen. Daraus erklären sich wohl auch vereinzelte Wendungen, die verallgemeinert ein schiefes Bild seiner inneren Lebenserfahrung ergeben würden. Nur im ganzen erfaßt und in ihren Hauptgrundlinien vereinigt läßt sich Bernards Mystik, die wie alles andere nur aphoristisch, nicht systematisch geboten wird, beiläufig entsprechend würdigen. Durch ihn ist das Hohelied zum klassischen Hochgesang der Mystik für die folgenden Jahrhunderte geworden, und eine Reihe von Autoren haben nach seinem Vorgang ihre mystischen Lehren in der Terminologie und den Bildern dieses heiligen Buches zur Darstellung gebracht[1].

---

[1] So schrieb Richard von St Viktor eine Explicatio in Cantica canticorum (Migne, Patr. lat. CXCVI 410 ff) ganz im Geiste des hl. Bernard. Auch Gerson, Ludwig de Ponte, Johannes a Jesu Maria u. a. folgen in ihren Kommentaren zum Hohenlied dem Geiste und vielfach deutlich den Spuren Bernards. Selbst der hl. Thomas ist in seiner Erklärung des Hohenliedes vielfach von ihm beeinflußt, so beispielsweise gleich in der eigenartigen Auffassung des ersten Satzes: Osculetur me osculo oris sui (Cant. 1, 1), welchen er ganz im Sinne Bernards kommentiert (vgl. Bernard, In cant. s. 8, n. 1—4 und s. 9, n. 6 ff, ebenso s. 85, n. 13). Der hl. Bernard erklärte in 86 Reden das Hohelied nur bis c. 3, 1 inkl.; seine letzte Rede, welche den üblichen Schluß (. . . sponsus animae [sive Ecclesiae] Dominus noster Iesus Christus, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen) nicht aufweist, scheint unvollendet abgebrochen zu sein. Sie schließt mit der Mahnung des hl. Paulus: Ut filii lucis ambulate (Eph 5, 8), dem Schwanengesang des großen Abtes an die Nachwelt und besonders seine Ordensbrüder. Abt Gilbert fügte diesen Reden 48 weitere hinzu, welche ihn von c. 3, 1—5, 10 führten. Auch Wilhelm von St Thierry konnte seine Absicht, das ganze Hohelied im Sinne Bernards auszulegen, nur bis c. 3, 3 verwirklichen. Die Braut im Hohenlied deutet Bernard wie die Väter (Origenes, Ambrosius, Gregor, Beda venerabilis), jedoch durchaus selbständig, teils auf die Kirche teils

Dagegen haben irgend welche direkte Beziehungen des Abtes von Clairvaux zum sog. „Vater der mystischen Theologie", zu Pseudo-Dionysius Areopagita, nicht bestanden[1]. Wohl stand er mit Hugo dem Viktoriner, der „Erläuterungen zur Himmlischen Hierarchie des Dionysius Areopagita" hinterlassen hat und dessen Mystik durchaus areopagitischen Geist atmet, in Ideenaustausch, der jedoch andere Fragen betraf[2] und darum in Bernards Mystik keine Spuren hinterlassen hat. Erst durch Richard von St Viktor wurde die bernardinische und areopagitische Mystik in ein gemeinsames Strombett geleitet[3], was einen reichen Aufschwung derselben, insbesondere nach der Seite klarerer Systematisierung und schärferer Begriffsscheidung im Sinne der Scholastik, zur Folge hatte. Der zweite große Viktoriner ist das Bindeglied von Bernard zu Bonaventura hinüber.

So entströmt die Mystik Bernards den lautersten Quellen; ungetrübt, gesund, quell- und lebensfrisch fließt sie dahin, gleichweit entfernt von den seichten Sandbänken rationalistischer Zweifelsucht wie von pantheistisch-quietistischem Überschwang, weil sie aus dem lautern Born des eigenen hochbegnadigten Innenlebens abgeleitet und an der Heiligen Schrift orientiert ist. Jenes bot ihm den Inhalt, diese die festen Stützpunkte und lebendigen Beispiele für seine Mystik dar.

---

auf die vollkommene Seele, gelegentlich auch auf die Gottesmutter; doch ist die Deutung im Sinne der mystischen Vereinigung Christi mit der Seele die weitaus überwiegende.

[1] Siehe hierzu Stiglmayr (Der Vater der Mystik, in Histor.-pol. Blätter CXXV 627) und Zöckler (Die Tugendlehre des Christentums 209 f), wo über Bernard unter anderem bemerkt wird, seine mystische Spekulation trage in der Hauptsache selbständigen Charakter. „Das strahlende Geistesfeuer und die herzandringende Gewalt seines Zeugnisses vom gekreuzigten Heiland . . . hat seiner Lehrweise auf diesem Gebiete eine weitergreifende Einwirkung auf die christliche Mitwelt und Nachwelt verschafft, als irgend ein anderer mystischer Theolog des Mittelalters sie zu üben vermochte. Das areopagitische Element ist bei ihm in viel höherem Grade zurückgedrängt" (richtiger: ist überhaupt nicht vorhanden) „durch den Augustinismus als bei Hugo; ja in der Reinheit und gesunden Kraftfülle seines Zeugnisses von Christo gleicht er manchmal mehr noch einem Paulus und Johannes als dem hl. Augustin."

[2] Bernards Tractatus de baptismo etc. (vgl. I 1031 ff) ist auf Anregung Hugos entstanden und an diesen gerichtet.

[3] Siehe auch Zöckler 213.

§ 27. Begriff und Arten der Beschauung.

Die verschiedenartigen Vorgänge des mystischen Lebens werden unter dem einen Gesamtbegriff der Kontemplation oder Beschauung zusammengefaßt.

1. Was unter Beschauung zu verstehen ist, sucht Bernard durch Vergleich mit der Betrachtung klar zu machen. „Beide sind nämlich nicht in allweg identisch zu nehmen; denn die Beschauung bezeichnet einen sichern Besitz der Sache, die Betrachtung ein Suchen nach derselben. Nach dieser Auffassung kann die Kontemplation definiert werden als wahrer, mit Gewißheit verbundener Geistesblick auf irgend eine Sache oder als ein allen Zweifel ausschließendes Ergreifen des Wahren; die Betrachtung aber als auf Erforschen gerichtetes, angestrengtes Nachdenken oder die Anstrengung des Geistes zum Zwecke, die Wahrheit zu erspüren.“ [1]

Die hier gegebene Begriffsbestimmung stützt sich auf den Unterschied der inneren Akte bei beiden Gebetsarten, ist also zwar nicht in allweg erschöpfend, aber trifft doch die wichtigsten Unterscheidungsmomente.

Die Kontemplation ist certus intuitus de quacumque re, also intuitives, nicht diskursives Erkennen, ein unmittelbares Schauen der Wahrheit selbst, nicht ein durch Schlußfolgerungen aus andern, bekannten Wahrheiten mühsam errungenes Finden derselben.

Als einfacher Blick auf die Wahrheit oder, wie wir auch sagen können, als unmittelbares Einfallen und Einleuchten der Wahrheit in den Geist ist sie ebenso mühelos in ihrem Vollzug als gewiß und jeden Zweifel ausschließend in ihrem Ertrag [2].

---

[1] De consid. l. 2, c. 2, n. 5, I 745.

[2] Vgl. hierzu auch ebd. l. 5, c. 2, n. 3 u. 4, p. 789 f, und Richard von St Viktor, De gratia contemplationis l. 1, c. 4 (Migne, Patr. lat. CXCVI 67). Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus; meditatio vero est studiosa mentis intentio circa aliquid investigandum diligenter insistens; und in c. 3 sagt er mit Bezug auf beide: In meditatione est labor cum fructu. Contemplatio permanet sine labore cum fructu. Ähnlich faßt auch der hl. Thomas die Kontemplation auf: Contemplatio est simplex intuitus divinae veritatis a principio supernaturali procedens (Summa theol. 2, 2, qu. 180, a. 3); vergleiche die ausführliche Erläuterung dieser Definition bei Vallgornera, Mystica theologia divi Thomae I 417 f; Antonius a Spiritu Sancto, Directorium mysticum tract. 3, disp. 3, sect. 2, p. 303 ff; Iac. Alvarez de Paz, De inquisitione pacis sive opp. spir. III 1673 ff; Schramm, Theologia mystica I 435 ff, und Saudreau, Les degrés de la vie spirituelle II 60 ff.

Die Betrachtung dagegen ist voranschreitendes, mühsames Suchen und Ableiten einer Wahrheit aus einer andern bereits erkannten; während diese also im Verstande wurzelt, gehört jene dem Intellekt im engeren Sinne an [1].

Es fragt sich nun, was unter dem einfachen Blick der Beschauung zu verstehen ist.

Übereinstimmend mit dem hl. Paulus hebt der hl. Bernard stets hervor, daß alles Schauen hienieden ein „Schauen durch den Spiegel und rätselhaft“, also ein Schauen im Dunkel des Glaubens sei; die Kontemplation muß von der visio beata wohl geschieden werden; sie ist ein von den Strahlen der göttlichen Weisheit aufgehelltes, außergewöhnlich klares Innewerden der göttlichen Wahrheit; daher die „Sicherheit und zweifellose Gewißheit“, welche Bernard als besondere Eigenschaft des kontemplativen Erkenntnisaktes hervorhebt. Der einfache Blick der Beschauung ist sonach eine von klarem Lichte erleuchtete Zustimmung unseres Verstandes zu irgend einer göttlichen Wahrheit in der Weise, daß der Geist ganz auf das Objekt geheftet ist und unbeweglich an ihm hängt [2].

Wie jede Art des Gebetes, so beschäftigt insbesondere die höchste Form desselben, die Beschauung, ähnlich wie die Betrachtung, nur in weit vollkommenerer und durchgreifenderer Weise, alle Seelenkräfte und lenkt Willen und Affekte ebenso wie den Intellekt auf Gott hin. Heimgesucht vom himmlischen Bräutigam, wird die beschauliche Seele nicht bloß „erbarmungsvoll angeschaut, sondern auch durch Worte der Liebe gnadenvoll erquickt und ob der Stimme des Bräutigams mit Freude erfüllt“ [3]. Die Kontemplation ist mithin kein kaltes, totes Schauen; wie sie Licht im Geiste, so weckt sie Wärme der Liebe im Willen und freudige, friedvolle Stimmung bzw. staunende Bewunderung in den Affekten. „Zwei Entrückungen“, sagt Bernard, „finden in der seligen Beschauung statt: eine im In-

---

[1] Sehr treffend hebt Richard diesen Unterschied hervor, wenn er schreibt: Meditatio per ardua saepe et aspera ad directionis finem cum magna animi industria nititur. Contemplatio libero volatu quocumque eam fert impetus mira agilitate circumfertur ... in meditatione investigatio, in contemplatione admiratio ... ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio (De gratia contempl. l. 1, c. 3). Vergleiche über den Unterschied zwischen beiden auch Sandaeus, Theol. mystica 55; Poulain, Les grâces d'oraison 48 ff, und Philippus a SS. Trinitate, Summa theol. mysticae II 31.

[2] Vgl. Scaramelli 148.

[3] Vgl. In cant. s. 57, n. 10, p. 1054 f, und In Asc. Dom. s. 3, n. 9, p. 308.

tellekte und eine andere im Affekte; eine im Lichte, eine andere in der Wärme; eine in der Erkenntnis, die andere in gottinniger Seelenstimmung (devotione)."[1] Der Beschauungsakt ist Akt der Einsichts- bzw. Weisheitsgabe; die kontemplative Erkenntnis eines Glaubensgeheimnisses ist die Grundlage der kontemplativen Liebe bzw. der freudvollen Bewunderung desselben. — All diese verschiedenen Seiten der Kontemplation werden im einzelnen besprochen werden.

2. Auf zweifachem Wege gelangt die Seele zur Beschauung: entweder sie erwirbt sich dieselbe durch eigene, von der Gnade unterstützte Anstrengung — die sog. erworbene Beschauung; oder sie wird ihr ohne direkt eigenes Zutun von Gott verliehen — die eingegossene Beschauung.

a) Eifriges, gottinniges Tugendleben und fleißige, fortgesetzte Betrachtung der göttlichen Wahrheiten bringen es bisweilen mit sich, daß Gott, dem frommen, liebevollen Verlangen der Seele entgegenkommend, ihr zum Lohne für ihre Bemühungen ein besonderes inneres Licht verleiht, mittels dessen sie bestimmte Betrachtungswahrheiten mit einfachem Blicke geistig schaut und in staunender Wonne gefesselt bewundert. Schon diese niederste Beschauungsart ist ersichtlich nicht das adäquate Resultat menschlicher Bemühung; sie wird vielen trotz eifrigster Übung des betrachtenden Gebetes nicht zu teil, weil sie gratia gratis data und durch keine Anstrengung erzwingbar ist. „Viele streben ihr ganzes Leben lang danach", sagt Bernard, „und erreichen es dennoch niemals; solchen wird, wenn sie ständig eines frommen Lebens sich befleißigt haben, alsbald nach dem Verlassen des Körpers zu teil werden, was ihnen nach Gottes Ratschluß in diesem Leben versagt ist. . . . Und so erfüllen sie dann, in einem Augenblick zur Vollendung gelangt, ein langes Zeitmaß."[2]

Daß diese Art der Beschauung in Clairvaux wohl bekannt und zur Zeit Bernards nicht selten war, das geht aus seiner 57. Rede zum Hohenliede hervor, wo er, sein Ordenshaus mit dem Hause der frommen Geschwister von Bethanien vergleichend, sagt, weder die tätige Martha fehle in Clairvaux, die Freundin des Erlösers — es seien jene Ordensbrüder, „welche die äußeren Geschäfte getreulich verwalten" —,

---

[1] Cum autem duo sunt beatae contemplationis excessus, in intellectu unus et alter in affectu; unus in lumine, alter in fervore; unus in agnitione, alter in devotione etc. In cant. s. 49, n. 4, p. 1018.

[2] In circumcis. Dom. s. 3, n. 10, p. 141. Vgl. Scaramelli 185, Philippus a SS. Trinitate 45; und Sandaeus 68.

noch Lazarus, die columba gemens, vertreten durch die Novizen, qui nuper peccatis mortui pro recentibus adhuc plagis laborant in gemitu suo sub timore iudicii. „Auch Maria, die beschauende, haben wir in jenen, welche im Verlaufe einer längeren Zeit mit Hilfe der Gnade Gottes zu etwas Besserem und Erfreulicherem voranzuschreiten im stande waren. Denn zuversichtlich auf Vergebung rechnend, beschäftigen sie sich nicht mehr so sehr mit dem düstern Bild ihrer Sünde; vielmehr finden sie eine unersättliche Freude darin, das Gesetz Gottes zu betrachten Tag und Nacht. Und wenn sie dann bisweilen die Herrlichkeit des Bräutigams unverhüllt mit unaussprechlicher Freude schauen, werden sie in dasselbe Bild von Klarheit zu Klarheit umgestaltet wie vom Geiste Gottes (2 Kor 3, 18)." [1]

b) Das nämlich ist der erworbenen Beschauung zum Unterschied von der eingegossenen eigen, daß sie stets nur beim Gebete und besonders während der Betrachtung eintritt und auf deren Gegenstand sich bezieht, während die eingegossene Beschauung zu jeder andern Zeit, bei jeder Beschäftigung und unabhängig von vorausgehenden Gedanken sich ereignen kann. Deswegen tritt die erworbene Beschauung nie unvermerkt ein, wohl aber kann dies geschehen bei der eingegossenen. Diese letztere hat bisweilen einen plötzlichen und gewaltsamen Charakter: die Seele wird von der Gnade ergriffen und hinweggerafft, nicht eigentlich hinweggeführt in der Weise, daß sie in der Beschauung sich mehr passiv verhält, wenngleich der Akt selbst ein vitaler ist, d. h. in den Seelenvermögen und unter deren Beteiligung sich vollzieht. Qui docetur aut ducitur, ex hoc ipso quod docentem aut ducentem sequitur, laborare convincitur et aliquid ex se agit, ut ad destinatum locum vel sensum pertrahatur, ita ut dicere possit: non autem ego, sed gratia Dei mecum (1 Kor 15, 10). Qui vero rapitur, non suis viribus, sed aliis innixus tamquam nescius quocumque portatur, nec de toto in se nec de parte gloriatur ubi nec per se nec cum alio operatur [2]. Von dieser Beschauung gilt besonders, daß sie nicht „nach menschlichem Willen, sondern einzig durch Gottes Gnadengeschenk sich zutragen kann" [3] und zustande kommt ex condescensione Verbi Dei ad humanam naturam per gratiam et exaltationem humanae naturae ad ipsum Verbum per divinum amorem [4]. Die erworbene Beschauung ist niemals so intensiv wie die eingegossene; während die Seele in jener sich ihrer Gedanken und

---

[1] In cant. s. 57, n. 11. [2] De grad. hum. c. 8, n. 22, I 954.

[3] Nec illam (i. e. contemplationem) quandoque humana voluntate, sed divino tantum munere provenire posse. De div. s. 87, n. 3, p. 704.

[4] Ebd.

Handlungen voll bewußt ist und ihr inneres Erlebnis beschreiben kann, verliert sie in der eingegossenen Beschauung meist sich selbst und wird durch ein so strahlendes Licht und eine so innige Liebe an ihren Gegenstand gefesselt, daß sie nicht völlig zu beschreiben vermag, was sie erlebt hat [1].

Uns beschäftigt hier nur die eingegossene Kontemplation, und zwar nach ihren Ursachen, ihrem Gegenstand, ihren Eigenschaften, Wirkungen und Graden.

§ 28. Die Ursache der Beschauung.

Die Gnade der Beschauung kann durch rein menschliche Bemühung nicht erlangt werden: Dei potentiae est, dare cui vult, non humanae industriae, assequi [2].

1. Wohl kann die Seele jene Disposition in sich schaffen, welche die unerläßliche Vorbedingung dieser Gnadengabe bildet; aber nicht jedem also Disponierten wird die Gabe der Beschauung zu teil. Welche Seelen aber in die Reihen der spirituales — der Beschaulichen — eintreten sollen, das steht bei Gott [3]. Der einzelne muß Sorge tragen, mit Hilfe der göttlichen Gnade sich zu einer würdigen Wohnung des himmlischen Bräutigams auszustatten, damit er würdig sei, „zu verkosten und zu schauen, wie süß der Herr ist“ (Ps 33, 9). „Verkostest du's nicht, so wirst du's nicht schauen. Es ist verborgenes Manna; es ist ein neuer Name, den niemand kennt, außer wer es erlangt hat.“ [4]

a) Diese süßen Geheimnisse aber, „über welche nicht die Sprache, sondern die Gnade belehrt“, „über welche man die Bücher vergeblich befragt“, weshalb man „die Erfahrung beraten muß“, „die Salbung des Geistes, nicht die Schule“, „das Gewissen, nicht das Wissen“ [5], werden nur den Kleinen offenbar, den wahrhaft demütigen Seelen, den Weisen und Klugen bleiben sie verborgen. „Eine große Tugend, meine Brüder, eine große und erhabene Tugend ist die Demut; sie verdient, was sich nicht lehren läßt, sie ist würdig, zu erlangen, was sich nicht lernen läßt, würdig, vom Wort und über das Wort zu empfangen, was sie selbst in Worten nicht auszudrücken

---

[1] Vgl. hierzu Scaramelli 195 f und Philippus a SS. Trinitate II 45.

[2] De dil. Deo c. 10, n. 29, p. 992. Vgl. De grad. hum. c. 8, n. 22 u. 23, p. 954 f.

[3] In cant. s. 69, n. 1, p. 1112.

[4] De convers. ad cleric. c. 13, n. 25, I 848.

[5] Vgl. ebd. und In cant. s. 1, n. 1, p. 789, und s. 7, n. 8, p. 810.

vermag." Und warum erhält sie dies? „Nicht weil es verdient, sondern weil es so angenehm war vor dem Vater des Wortes, Jesu Christi, des Bräutigams der Seele." [1]

b) Mit der Demut muß sodann eine innige und langerprobte Gottesliebe verbunden sein: „Gib mir eine Seele, die nichts liebt außer Gott und was um Gottes willen geliebt werden muß; deren Leben Christus nicht nur ist, sondern schon seit langem gewesen ist; deren Dichten und Trachten ist, Gott allzeit vor Augen zu haben, und die ein großes, ja das einzige Verlangen und auch die Möglichkeit besitzt, mit dem Herrn, ihrem Gott, in regem Umgang zu stehen; gib mir, sage ich, eine solche Seele, und ich leugne nicht, sie ist wert, daß der Bräutigam ihrer sich annehme, daß die Majestät sie anschaue." [2] Aber nicht jeder, der dies ist, nicht jeder, der wahrhaft demütig und glühend ist von Liebe zu Gott, wird zur mystischen Gottesschau erhoben; sie ist vielmehr eine außerordentliche Gnadengabe, die Gott nach freiestem Ermessen mitteilt, wem er will. Manifeste stat neque illam (sc. contemplationem) quandoque humana voluntate, sed divino tantum munere provenire posse [3]. Die Gabe der Beschauung ist eben keine ordentliche Heilsgnade; sie setzt die Gottesliebe voraus und baut auf ihr weiter; sie ist ein außergewöhnlicher Schmuck des geistlichen Gottesbaues der Seele, und zwar sowohl Innenschmuck zur Verherrlichung der Seele selbst, wie auch häufig Außenschmuck zum Besten der Mitmenschen.

2. Die Kontemplation hat den Heiligen Geist zum Urheber, „dem wir ja alles Gute zuschreiben müssen, was immer wir in uns finden" [4]. Und insbesondere Geheimnisse, wie sie die Beschauung erschließt, vermögen „nicht Fleisch und Blut zu offenbaren, sondern derjenige, welcher die Tiefen Gottes erforscht, der Heilige Geist" [5], der sich nach erbarmungsvoller Wahl in besonderer Weise zu einzelnen Seelen herabläßt, um sie mit seinem außergewöhnlichen Gnadenlichte zu erfüllen [6] und sich ihrer ganz zu bemächtigen: dieses Licht erleuchtet zu außergewöhnlich klarer Er-

---

[1] In cant. s. 85, n. 14, p. 1194. [2] Ebd. s. 69, n. 1.

[3] De div. s. 87, n. 3, p. 704; vgl. ebd. n. 2, und De dil. Deo c. 10, n. 29; In cant. s. 67, n. 10, p. 1107. Vgl. Vallgornera II 441 ff, und Antonius a Spiritu Sancto 314 ff.

[4] In Pent. s. 2, n. 6, p. 329. Vgl. hierzu Philippus a SS. Trinitate II 289; Vallgornera I 421 ff; Antonius a Spiritu Sancto 303 ff 314 ff und Sandaeus 81.

[5] Vgl. In cant. s. 7, n. 8, p. 810. [6] Vgl. ebd. s. 17, n. 8, p. 859.

kenntnis und entzündet zu innig begeisterter Liebe[1]; beide nämlich müssen verbunden sein: quid enim faceret eruditio absque dilectione? inflaret! quid absque eruditione dilectio? erraret![2] Freilich ist die Liebe in der Regel der Hauptzweck der Kontemplation, dem der jeweilige Erkenntnisakt meist nur als Voraussetzung und Mittel dient.

a) Das göttliche Licht, welches der Heilige Geist in den menschlichen Intellekt fallen läßt, befähigt diesen, eine bestimmte Glaubenswahrheit mit außergewöhnlich klarem Blick zu schauen derart, daß dieselbe unmittelbar dem Geiste einleuchtet und ihn zu liebender, freudiger Hingebung bewegt. Zwar beseitigt das Licht der Beschauung nicht das Dunkel der Glaubensgeheimnisse, aber es erhellt dasselbe einigermaßen, und „bisweilen gewährt die Kontemplation schon im voraus einen Blick auf die reine Wahrheit wenigstens teilweise, so daß auch unter uns jemand, dem es gegeben ist, das Apostelwort für sich in Anspruch nehmen darf: ‚Jetzt erkenne ich teilweise'" (1 Kor 13, 12)[3].

b) Die Beschauung ist nach Bernard jedoch nicht ausschließlich, ja nicht einmal vorherrschend ein Akt der Einsichtsgabe. Zwar ruht sie auf höherer, gottförmiger Erkenntnis, aber ihr eigentliches Ziel und ihre Krönung findet sie in der mystischen Liebe, die sie weckt, weshalb Bernard dieselbe mit Vorzug als höchsten Weisheitsakt betrachtet[4].

Der Heilige Geist nämlich, der Urheber der Beschauung, „ist Geist der Weisheit und des Intellektes, der . . . stets besitzt, was nötig ist, um sowohl das Licht der Erkenntnis zu entzünden, als auch die Süßigkeit der Gnade einzugießen"[5].

3. Diese Doppeltätigkeit des Heiligen Geistes in der kontemplierenden Seele findet der hl. Bernard angedeutet im Bilde des Kusses, um welchen die Seelen-

---

[1] Cum sic adveniens Spiritus totam possederit animam suggerendo, instruendo, afficiendo, loquens semper in cogitationibus nostris, ut audiamus et nos, quando loquatur in nobis Dominus rationem illuminans, voluntatem inflammans. In Pent. s. 1, n. 6, p. 325.

[2] In cant. s. 69, n. 2, p. 1113. [3] Ebd. s. 41, n. 3, p. 986.

[4] Vgl. Antonius a Spiritu Sancto 339 ff und Philippus a SS. Trinitate 364 ff. Je nachdem die Kontemplation mehr in Erleuchtung bzw. in Erweckung der Liebe besteht, wird dieselbe vorherrschend den Gaben des Intellektes oder aber der Weisheit zugeschrieben, und haben beide ihr Ziel nicht in der persönlichen Vervollkommnung des Kontemplators selbst, sondern vielmehr im Wohle anderer, so wird die gratia gratis data als elizitives Prinzip derselben von den Mystikern angesehen. Vgl. auch Saudreau II 66 ff.

[5] In cant. s. 8, n. 6, p. 813; vgl. De div. s. 88, n. 1, p. 706.

braut den Bräutigam bittet: „Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes“ (Hl 1, 1), womit sie „nichts Geringes“ im Auge hat. Denn „vom Kusse des göttlichen Mundes geküßt werden“, das heißt „erfüllt werden vom Heiligen Geiste“ (infundi Spiritu Sancto). Der Heilige Geist, „das feste Band, die ungeteilte Liebe und unteilbare Einheit“ zwischen Vater und Sohn, ist „der Kuß des göttlichen Mundes“; er ist der persönliche Ausdruck der Liebe des Vaters und Sohnes.

Indem die Gottesbraut im Hohenlied von ihrem Bräutigam, dem Sohne Gottes, „den Kuß seines Mundes“ erbittet, erbittet sie sich den Heiligen Geist, um durch ihn mit dem Bräutigam selbst vereinigt zu werden [1].

Die beiden Lippen, mit welchen der Heilige Geist die Seele berührt, die er mit ihrem Bräutigam mystisch einigen will, sind die Gaben der Einsicht und Weisheit; mit diesen Lippen berührt er die Lippen der Gottesbraut, nämlich ihren Intellekt und Willen, und gibt ihr den Bräutigam zu schauen und zu lieben, ähnlich, wie er selbst der persönliche Ausdruck der auf gegenseitiger Erkenntnis beruhenden Liebe zwischen Vater und Sohn ist. Wer wäre also besser im stande, den Sohn und durch ihn auch den Vater zu offenbaren — denn „wer den Sohn sieht, der sieht auch den Vater“ (Jo 14, 9) — als der Heilige Geist, der „jener ewigen und einzigartigen Umarmung, von der kein Geschöpf Zeuge sein kann, als einziger Zeuge und Mitwisser beiwohnt“, jener innergöttlichen Umarmung nämlich, in welcher „der Vater den Sohn küßt, auf ihn die Geheimnisse seiner Gottheit ausströmt (eructat) und ihm die Süßigkeit seiner Liebe einhaucht“? [2]

Als Zeuge dieser Gottesumarmung bezeugt der Heilige Geist dieselbe auch der Seele; als persönlicher Ausfluß und Band der Liebe zwischen Vater und Sohn ist er auch Quelle und Band der Liebe zwischen Schöpfer und Geschöpf. Er zeigt der also begnadigten Seele im Lichtglanz der Beschauung das strahlende Bild ihres himmlischen Bräutigams, führt ihn gleichsam der Seele zu und gibt ihn zu schauen; er ist es auch, der die Seele mittels der in der Beschauung eingegossenen Liebe dem Bräutigam mystisch zuführt und so beide durch ein überaus zartes, inniges, starkes Band der Liebe einigt. „Die Kontemplation“, sagt deswegen der hl. Bernard, „geschieht durch die Herablassung des Wortes Gottes zur menschlichen Natur mittels der Gnade (der Erleuchtung) und die Erhebung der menschlichen Natur zu ebendiesem Worte mittels der göttlichen Liebe.“ [3]

4. Zwar beziehen sich die mystischen Erkenntnis- und Liebesakte auf alle drei Personen: denn aus den Worten: „Wer den Sohn sieht, sieht auch den Vater“, „geht klar hervor, daß weder der Vater ohne den Sohn, noch der Sohn ohne den Vater erkannt wird“ [4]. „Wo aber Vater und Sohn erkannt werden, wie könnte da über die Güte beider, d. i. den Heiligen Geist, Unkenntnis bestehen?“ [5]

---

[1] Vgl. In cant. s. 8, n. 2, p. 811. Bernhard schildert hier im „mystischen Kusse“ einen der höchsten Kontemplationsakte.

[2] Ebd. n. 6, p. 813; vgl. auch n. 3, p. 811: Petit ergo ardenter dari sibi osculum, hoc est Spiritum illum, in quo sibi et Filius reveletur et Pater. Alter enim sine altero nequaquam innotescit. Unde est illud: Qui videt me, videt et patrem meum (Io 14, 9). [3] De div. s. 87, n. 3, p. 704.

[4] In cant. s. 8, n. 3. [5] Ebd. n. 4; vgl. De div. s. 89, n. 1 u. 2, p. 707.

Gleichwohl setzt der hl. Bernard mit Vorliebe die mystische Erkenntnis in Beziehung zum Sohne, die mystische Liebe aber in eine gewisse Beziehung zum Vater, wie er den Heiligen Geist als Urheber von beidem betrachtet.

In der Beschauung gibt der Heilige Geist der Seele den Sohn Gottes als ihren Bräutigam zu erkennen und dieser Erkenntnis entsprechend zu lieben; er gießt ihr aber zugleich auch jenen Geist der Liebe ein, mit welchem der Sohn erfüllt ist gegen den Vater; er lehrt sie rufen: Abba, Vater! wie den Sohn und lehrt sie den Vater lieben als dessen geliebte Tochter [1]. Der Urheber dieser Liebe ist der Heilige Geist; ihr Mittler und gleichsam der Brautführer zum Vater aber ist der Sohn, so daß die Seele durch den Heiligen Geist zum Sohne und durch dessen Vermittlung zum Vater gelangt. Quid est, venire ad animam Verbum? Erudire in sapientia. Quid est Patrem venire? Afficere ad amorem sapientiae, ut dicere possit: quia amatrix facta sum formae illius (Sap 8, 2). Patris diligere est; et ideo Patris adventus ex infusa dilectione probatur [2].

Und so wird der geistliche Lebensstrom, welcher durch den Heiligen Geist in die Seele geleitet wird, durch Vermittlung des Sohnes zu seiner Urquelle zurückgeführt und findet in der Liebe des Vaters ihren Abschluß.

§ 29. Gegenstand der Beschauung.

Das große Thema der Mystik ist „der Weg der Seele zu Gott“ [3], dem Ziel- und Angelpunkt aller Beschauung; ihr Inhalt deckt sich im wesentlichen mit dem Glaubensinhalt [4].

Was außer Gott, ihrem primären Gegenstand, der Beschauung unterliegt, ist für die beschauliche Seele entweder Aufweg vom Geschöpf zu Gott oder Abweg von Gott zu den Geschöpfen, und nur weil und insofern es auf diesem Wege liegt, ist es Beschauungsgegenstand [5].

---

[1] Vgl. In cant. s. 8, n. 9, p. 814. [2] Ebd. s. 69, n. 2, p. 1113.

[3] Vgl. Willmann, Geschichte des Idealismus II 259.

[4] Richard von St Viktor, De contempl. l. 1, c. 3, p. 67 und l. 4, c. 12, p. 164, und Scaramelli I 226.

[5] Vgl. Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 180, a. 4. Der hl. Thomas unterscheidet mit den späteren Mystikern, welche von Dionysius Areopagita beeinflußt waren, entsprechend ihrem Objekte eine dreifache Kontemplation, nämlich per motum rectum, obliquum et circularem. Vgl. Vallgornera II 441 und Antonius a Spiritu Sancto 251, der diesen Gegenstand ausführlich erläutert; vgl. auch Philippus a SS. Trinitate II 63.

Treffend hat der hl. Bernard diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht, wenn er den Beschauenden betrachten läßt, „was Gott in der Welt, was er in den Menschen, was er in den Engeln, was er in sich selbst und was er in den Verworfenen ist“. Die Beschauung lasse die Seele Gott schauen „als den Lenker und Herrscher der Welt, als Retter und Helfer der Menschen, als Wonne und Schmuck der Engel, als Ausgang und Ziel seiner selbst, als Schrecken und Entsetzen der Verworfenen“ und zeige ihn mithin als „wunderbar in den Geschöpfen, als liebenswürdig in den Menschen, als begehrenswert in den Engeln und unerträglich in den Verworfenen“ [1].

1. Erster und eigentlicher Beschauungsgegenstand also ist Gott in sich selbst betrachtet.

Wir übergehen hier die Gotteslehre des hl. Bernard, wie er sie in Zusammenhang mit der Beschauung in seinem Buche De consideratione in trefflichen Zügen entwirft [2].

Die Grundgedanken derselben faßt er in seiner 80. Rede zum Hohenliede (n. 5) in folgende knappe und markige Sätze zusammen, die wir ihrer klassischen Schönheit wegen im lateinischen Wortlaut anführen möchten: Sola summa et increata natura, quae est Trinitas Deus, hanc sibi vindicat meram singularemque suae essentiae simplicitatem, ut non aliud et aliud, non alibi quoque et alibi, sed ne modo quidem et modo inveniatur in ea. Nempe in semet manens, quod habet est, et quod est, semper et uno modo est. In ea et multa in unum et diversa in idem rediguntur, ut nec de numerositate rerum sumat pluralitatem, nec alterationem de varietate sentiat. Loca omnia continet et quaeque suis ordinat locis nusquam contenta locorum. Tempora sub eo transeunt, non ei. Futura non expectat, praeterita non recogitat, praesentia non experitur.

2. Gott mit all seinen Vollkommenheiten und Eigenschaften im ganzen wie im einzelnen bildet den Kern der Beschauung, den höchsten und beglückendsten Teil derselben [3], „den man nie ver-

---

[1] De div. s. 48, p. 671.

[2] Vgl. De consid. l. 5, c. 6—8 u. 11—14, p. 795 ff.

[3] Mit dieser Auffassung findet sich Bernard im Widerspruch mit den späteren Quietisten, welche nicht bloß den Gottmenschen und alle Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen, sondern ebenso auch die göttlichen Eigenschaften von der Beschauung ausgeschlossen und nur Gott selbst als Beschauungsgegenstand gelten ließen, und zwar unter dem unbestimmtesten und allgemeinsten Begriffe, mit welchem Gott selbst sich kundgab in den Worten: „Ich bin, der ich bin.“ Vgl. Scaramelli I 219 f und Prop. damn. Innocentii XI. n. 21: bei

geblich sucht, auch wenn er sich nicht finden läßt"[1]. Er ist der Zielpunkt der beschaulichen Seele, die mansio animae spiritualis, der sie zustrebt, um wenigstens für einige selige Augenblicke dort zu ruhen.

Nicht immer jedoch wird sie bis zur Geistessonne selbst erhoben; oft muß sie in den Niederungen des Erdenlebens selbst verbleiben bzw. zu ihnen wieder herabsteigen, um sie im Lichtreflex der göttlichen Vorsehung zu schauen.

a) Das Walten Gottes in Erhaltung und Regierung der sichtbaren Welt und seiner Kirche[2], die Reinigung, Erleuchtung und Heiligung der Seelen[3], die Beseligung[4], aber ebenso die Verhärtung und Bestrafung derselben, und zwar nicht bloß im allgemeinen, sondern auch Gottes Strafgerichte über ihre Zeit und Zeitgenossen, stehen vielfach klar vor dem Geist also begnadigter Seelen[5].

b) Auch jene höhere, selige Welt der Engel und Heiligen erschließt sich wohl dem Geistesblick des mystischen Kontemplanten. Bernard unterscheidet deswegen eine niedere Art der Beschauung, welche sich „mit dem Glück und der Herrlichkeit der himmlischen Gottesstadt und ihrer Bürger" beschäftigt, und eine höhere, den „König selbst in seiner Majestät, Ewigkeit und Gottheit" ergreifende[6].

c) Was nun aber außer Gott der Beschauung unterliegt, ist nur Beschauungsgegenstand auf Grund seiner Beziehung zu Gott, als Offenbarung seiner Herrlichkeit, als Träger göttlicher Schönheit, göttlicher Macht, göttlichen Lichtes. Wie der Strahl der Sonne das Auge zu seiner Quelle zurückführt, so sind alle endlichen Be-

---

Denzinger, Enchiridion Nr 1108: In oratione opus est manere in fide obscura et universali cum quiete et oblivione cuiuscumque cogitationis particularis etc. Vgl. auch ebd. Nr 1093.

[1] De consid. a. a. O. c. 8, n. 18. [2] In cant. s. 23, n. 11, p. 890.

[3] Vgl. De consid. a. a. O. c. 11, n. 24. [4] Vgl. ebd. n. 8 u. 9.

[5] Vgl. In cant. s. 23, n. 12. Cernitur a timorato contemplatore hoc loco Deus, iusto sed occulto iudicio suo, reproborum nec diluens mala, nec acceptans bona; insuper et corda indurans, ne forte doleant et resipiscant et convertantur et sanet eos. Et hoc non absque certa et aeterna ratione, quod tanto formidolosius constat esse, quanto immobilius fixum exstat in aeternitate. . . . Timeant clerici, timeant ministri Ecclesiae, qui in terris sanctorum, quas possident, tam iniqua gerunt etc.

[6] Duo liquet contemplationis genera esse: unum de statu et felicitate et gloria civitatis supernae, quo vel actu, vel otio ingens illa coelestium civium occupata sit multitudo; alterum de regis ipsius maiestate, aeternitate, divinitate. In cant. s. 62, n. 4, p. 1077.

schauungsobjekte für die Seele nur Heimwege aus dem Fremdland der Erde hin zu Gott, der großen, ewigen Heimstätte der Geister[1]. Dieses Emporstreben, dieses Heimkehren vom Außergöttlichen zu Gott ist der Beschauung hienieden eigen und bildet ihren innersten Grundzug. Die beschauende Seele sieht wohl geistig die heiligen Engel, aber sie schaut in ihnen stets Gott: sein Feuer strahlt ihr entgegen in der Liebesglut des Seraph, sein Licht in der Geistestiefe des Cherub, seine Macht in der Macht der Mächte, sein Königtum in der königlichen Hoheit der Fürstentümer[2].

Und schaut sie in die menschliche Seele mit ihren Kräften und sieht ihr Wirken in der Gnade, so treten ihr auch hier allüberall die Spuren des göttlichen Fingers vor das Auge des Geistes, um sie hinzuführen zum Geber jeder guten Gabe, „der die Geister schafft, daß sie teilnehmen an seiner Fülle, sie belebt, daß sie fühlen, auf sie einwirkt, daß sie nach ihm verlangen, ihr Herz erweitert, daß sie ihn fassen, sie rechtfertigt, daß sie Verdienste sammeln, sie entzündet, daß sie Eifer zeigen, sie befruchtet, daß sie Früchte bringen, sie führt zur Gerechtigkeit, sie bildet zum Wohlwollen, lenkt zur Weisheit, kräftigt zur Stärke, heimsucht zur Tröstung, erleuchtet zur Erkenntnis, sie verewigt zur Unsterblichkeit, erfüllt zur Seligkeit und schirmend umgibt zu sicherem Frieden“[3].

d) Der vorzüglichste Aufweg zu Gott ist der G o t t m e n s c h, und zwar nach zweifacher Richtung: (dispositive) insofern die liebevolle Betrachtung des Herrn in der Demut, Armut und Bitterkeit seines Erdenlebens das Auge zur Beschauung reinigt[4]. „Nichts aber ist so wirksam, die Wunden des Gewissens zu heilen und die Spitze des Geistes (acies mentis) zu reinigen, als die eifrige Betrachtung der Wunden Christi. Solange die Seele nicht gereinigt und geheilt ist, läßt sich nicht einsehen, wie sie jenes Wort sich zueignen darf: ‚Zeige mir dein Antlitz, laß deine Stimme tönen in mein Herz‘ (Hl 2, 14)[5]. Sodann aber ist der Gottmensch auch insofern der beste Mittler zur Beschauung, als seine menschliche Natur die äußere Hülle seiner Gottheit ist, eine Hülle, die so vielfach den Strahl göttlicher Macht und Herrlichkeit hervorbrechen ließ, wenn auch

---

[1] De consid. l. 5, c. 1, n. 2. Repatriasse erit hoc, exisse de patria corporum in regionem spirituum. Ipsa est Deus noster, maximus spiritus, maxima mansio beatorum spirituum.

[2] Ebd. c. 5, n. 11. [3] Ebd. [4] In cant. s. 62, n. 7, p. 1079.

[5] Ebd.

gedämpft vom Schatten irdischer Armut[1]. Am Helldunkel seiner Erniedrigung erquickte, wie bereits gezeigt, der Abt von Clairvaux mit Vorliebe seine gottliebende Seele. „Jesus kennen, Jesus den Gekreuzigten, das ist der Kern meiner Philosophie.“[2] Von hier suchte er dann vorzudringen, der Gottheit selbst innerlich nahe zu kommen und so geistig heimzukehren: Sic considerare, repatriare est[3].

In welcher Weise beschäftigen sich nun die einzelnen Seelenkräfte des Beschauenden mit ihrem Gegenstande?

§ 30. Intellekt und sinnliche Erkenntniskräfte in der Beschauung.

Fern „vom Antlitz der Herrlichkeit Gottes und der Schau seiner Majestät in der Fremde pilgernd“[4], vermag der Mensch hienieden von Gott nur soviel zu erkennen, als dieser in seiner Güte ihm zu offenbaren bzw. mitzuteilen sich würdigt.

Gott selbst will Lehrer der Menschen sein, der Mensch aber muß zu ihm in die Schule gehen und seine Belehrung gläubig entgegennehmen wie der Schüler des Meisters Wort; nur so gelangt er, stufenweise fortschreitend, schließlich zur vollen Gotteserkenntnis in der visio beata[5].

1. Auf verschiedenen Wegen aber gibt Gott Aufschluß und Unterweisung über sich selbst.

a) Die ganze sichtbare Welt ist eine Offenbarung Gottes und seiner Herrlichkeit; die vielgestaltigen Formen und Arten ihrer Dinge sind nichts als ebensoviele „Strahlen der Gottheit“, wenn sie auch mehr zeigen, daß Gott ist, als einen vollen Begriff von dem geben,

---

[1] Es ist demnach eine unbegreifliche Verirrung und eine völlige Verkennung des menschlichen Herzens und seiner spezifischen Art, Gott zu suchen, wenn die Begharden es „für eine Unvollkommenheit ansahen, von der Reinheit und Höhe der Beschauung so weit abzugehen, daß man über das Geheimnis der Eucharistie oder das Leiden der Menschheit nachdenke“, ein auch von Molinos wieder aufgewärmter Irrtum (vgl. 8 Prop. damn. Clementis V. in concil. Vienne.: Denzinger, Enchiridion Nr 399—406, und Innocentii XI. Prop. damn. n. 35 u. 36: a. a. O. Nr 1122 u. 1123). Auch nach Thomas ist die Menschheit Christi der Weg zu seiner Gottheit; in seiner Erklärung zu Jo 14, 6 (ego sum via, veritas et vita) sagt er: Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem. In c. 14, Ioann. lect. 2.

[2] In cant. s. 43, n. 4, p. 995.

[3] De consid. l. 5, c. 1, n. 1.

[4] De div. s. 41, n. 11.

[5] Vgl. Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 2, a. 3. Ad hoc, quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, praeexigitur, quod credat Deo tamquam discipulus magistro docenti.

was er ist[1]. Gott ist in den Dingen eben nur per similitudinem, nicht per aequalitatem[2].

b) Diese natürliche Erkenntnis Gottes aus der sichtbaren Welt, die cognitio Dei aestimativa, wie Bernard sie anderswo nennt[3], begründet die unentschuldbare, sittliche Pflicht, Gott zu suchen, d. h. mit Intellekt, Willen und Herz ihm nachzugehen und anzuhängen[4] in Glaube und Liebe.

Von der allgemeinen Art, wie Gott sich seinen Geschöpfen in der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung kundgibt, unterscheidet Bernard eine nur aus besonderer Huld einzelnen auserlesenen Seelen gewährte Offenbarung seiner selbst.

c) Diese privaten Offenbarungen können nun durch äußere Sinnesbilder und durch vernehmliche Worte stattfinden; hierher gehören unter anderem die Theophanien, durch welche Gott den Vätern seine Gegenwart in vertrautem Umgang kundtat; oder sie können „mehr innerlich in der Seele erfolgen, indem Gott aus eigenem Antrieb sich würdigt, eine Seele zu besuchen, die ihn sucht, vorausgesetzt, daß sie mit ganzer Sehnsucht und Liebe sich dem Suchen Gottes hingibt“[5]. Es ist die Gottessucht, wenn wir so sagen dürfen, und die Gottesoffenbarung, welche der Mystik eigen ist und von Bernard wohl auch als consideratio speculativa bezeichnet wird. „Von Gott unterstützt, sammelt sich die Seele in sich selbst und zieht sich aus allen menschlichen Angelegenheiten zurück, um Gott zu beschauen“[6] und damit die höchste Form der irdischen Gottesbetrachtung, das Ziel, die reife Frucht und Krönung[7] aller übrigen zu erreichen.

---

[1] Vgl. In cant. s. 31, n. 3, p. 941.

[2] Vgl. Thomas, Summa contra gent. l. 3, c. 47.

[3] De consid. l. 5, c. 2, n. 4. [4] Vgl. In cant. a. a. O.

[5] Alius procul dubio ille modus, quo quondam Patribus crebra illa atque ambitiosa divinae praesentiae familiaritas dignanter indulta est.... Et haec demonstratio non quidem communis; sed tamen foris facta est, nimirum exhibita per imagines extrinsecus apparentes seu voces sonantes. . . . Sed est divina inspectio eo differentior ab his, quo interior, cum per se ipsum dignatur invisere Deus animam quaerentem se, quae tamen ad quaerendum toto se desiderio et amore devovit. In cant. s. 31, n. 4.

[6] De consid. a. a. O.

[7] Puto vigilanter advertis aliarum hanc esse fructum; ceteras, si non referantur ad istam, quod dicuntur videri posse, sed non esse. Et prior quidem (sc. consideratio dispensativa) absque intuitu huius multa serit et nihil metit; sequens vero (sc. consideratio aestimativa) nisi ad istam se dirigat, vadit, sed non evadit. Ergo quod prima aptat (optat?), secunda adorat, tertia gustat. Ebd.

2. Nur „wenn Gott sein Antlitz über uns leuchten läßt", können wir in der Freude des Erdenlebens die Majestät und Herrlichkeit Gottes schauen. Gott aber entschleiert sein Antlitz nie völlig vor den Augen des Erdenpilgers; wer noch im sterblichen Leibe wandelt, darf Gott nur durch den Spiegel im Rätsel schauen. Wohl überragt diese Gotteserkenntnis an Klarheit den gewöhnlichen Glaubensakt und bedeutet im Vergleich zu ihm eine „Entschleierung des göttlichen Antlitzes" [1], aber nicht bis zur vollen Klarheit der seligen Gottesschau.

a) Bernard zieht zwischen visio beata und visio mystica ganz bestimmte Grenzlinien. Letztere ist weit unvollkommener als jene, weil sie abstraktiv ist, d. h. ein dem Wesen Gottes entnommenes, geschaffenes, wenn auch höchst vollkommenes, geistiges Bild (allerdings intuitiv) [2] schaut, nicht wie erstere das unendliche Wesen Gottes selbst [3]; sie schaut nicht in ipsa forma Dei oder von Angesicht zu Angesicht, sondern in umbra oder per speculum in aenigmate [4]; de ipso vides, non ipsum [5]; die Seele schaut nicht Gott selbst, sondern etwas Geschaffenes, das von ihm verliehen, eine überaus erhabene geistige Anschauung, aber keineswegs ein adäquates Bild von Gottes Wesen uns vermittelt, und zwar nicht allein aus dem Grunde, weil unser Geist überhaupt nicht im stande ist, Gottes Wesen voll und restlos zu begreifen, weshalb auch die visio beata relativ unvollkommenes Erkennen ist, sondern außerdem auch deshalb, weil kein geschaffenes Bild, mag es auch noch so vollkommen sein, uns Gottes Wesen zeigen kann, wie es ist. Denn eben als geschaffenes Bild bietet es Gottes unendliches Wesen

---

[1] Revelata (sc. facie) vero dicit quantum ad caliginem corporum, unde spiritus iste creatus aliquando ad Creatorem emergit et adhaerens ei unus cum eo spiritus efficitur. De div. s. 41, n. 11, p. 659.

[2] Vgl. hierzu Sandaeus 283 und Antonius a Spiritu Sancto 365.

[3] Non est autem vultus iste (nämlich was die Gottesbraut in der Kontemplation schaut) vultum gloriae Domini invenisse, qui est super Cherubim, quia universitati angelorum purissimus et clarissimus exhibetur, nobis vero speculatoriis et umbratibilibus adumbratur imaginibus. De div. s. 41, n. 11; vgl. ebd. n. 12, wo Bernard sagt: „Wir schauen wohl, aber wir dringen nicht vor", nämlich bis zum Wesen Gottes selbst; n. 13 nennt er diese geistigen Erkenntnisbilder intelligentias spirituales. Vgl. In cant. s. 85. Sandaeus 238 und Antonius a Spiritus Sancto 347 ff, welcher mit manchen andern Mystikern eine visio Dei quiditativa per modum transeuntis et lumen gloriae annimmt.

[4] Vgl. In cant. s. 31, n. 8, p. 944.

[5] De div. s. 41, n. 11.

in endlichen Grenzen und bedeutet demnach eine Verdunklung desselben. Alle mystischen Erkenntnisbilder sind imagines speculatoriae et umbratibiles, wie Bernard treffend sie nennt[1]. „Kein Weiser, kein Heiliger, kein Prophet vermochte je oder vermag Gott, wie er ist, zu schauen in diesem sterblichen Leibe; er wird es aber vermögen im unsterblichen, wenn er für würdig befunden wird. Gott gibt sich zwar auch hier zu schauen, aber wie er will, nicht wie er ist": sicuti vult, non sicuti est[2].

b) Diese unvollkommene Art ihres Zustandekommens bedingt von selbst eine weitere Unvollkommenheit der mystischen zum Unterschied von der seligen Gottesschau.

Während nämlich die visio beata ein ununterbrochenes und unwandelbares Schauen Gottes darstellt, ein Schauen, „das steht (stat), weil die Form steht, welche geschaut wird", nämlich das unwandelbare göttliche Wesen selbst, zeigt sich Gott dem Kontemplator wandelbar und vielgestaltig, eben weil er sich nicht zu schauen gibt, „wie er ist, sondern wie es ihm gutdünkt". „Der Spiegel und das Rätsel, durch das allein wir einstweilen Gott schauen

---

[1] Siehe S. 293 A. 2 und Thomas, Summa contra gent. l. 3, c. 49. Omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur. Divina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionem totius esse. . . . Impossibile est igitur, quod per aliquod creatum divina substantia videatur.

[2] In cant. s. 31, n. 2, und ebd.: Videtur et hic, sed sicuti videtur ipsi et non sicuti est; ähnlich äußert er sich In cant. s. 18, n. 6, p. 862, und s. 33, n. 6, p. 954; wiewohl Bernard dem hl. Paulus eine ganz erhabene Form der Kontemplation zubilligt, lehnt er die visio Dei substantiva aufs bestimmteste ab. In cant. s. 8, n. 8, p. 814: Quantum libet sursum porrigat os etiamsi se usque ad tertium coelum extendat, citra os Altissimi tamen necesse est ut remaneat, et modo suo contentus in se subsistat; et cum pertingere ad vultum gloriae non valebit, condescendi sibi, et ex alto transmitti osculum humiliter petat. Vergleiche seine Bemerkung über den hl. Benediktus De div. s. 9, n. 1, p. 565, und über Isaias In cant. s. 33, n. 6. Eine ganz außergewöhnlich erhabene Kontemplation nimmt er von Moses an, welche nicht stattfand per figuras et aenigmata seu per somnia uti prophetae alii, sed modo plane praecellenti atque inexperto ceteris, sibi noto et Deo (In cant. s. 33, n. 6); vgl. auch Pesch, Praelectiones II 36, und Pohle, Dogmatik I 28 ff; über die entgegengesetzte Ansicht bei Augustin und Thomas siehe Scaramelli II 254. Der hl. Thomas lehrt ausdrücklich die Möglichkeit, essentiam Dei videre per raptum in der Summa contra gent. l. 3, c. 47 und legt sie dem hl. Paulus ausdrücklich bei in De veritate qu. 13, a. 2, ad 9, wo er zwei Arten, Gott zu schauen, nennt: nach Art der Engel und alio modo secundum quod intellectus videt Deum per essentiam et ad hoc fuit raptus Paulus. Vgl. hierzu auch Vallgornera II 190 f.

dürfen", bewirken, daß der eine und einfache Gott sich uns „vervierfacht" darstellt. Unser gebrechlicher Geist kann „mit Gottes Einfachheit nicht wetteifern. Wenn wir ihn aber einmal schauen dürfen von Angesicht zu Angesicht, ihn sehen, so wie er ist, alsdann wird die gebrechliche Spitze unseres Geistes [1] (acies mentis) . . . nicht mehr abspringen und in ihre Vielheit auseinanderspringen. Sie wird sich vielmehr sammeln, sich einen und der Einheit Gottes so gleichförmig machen, daß dem einen Angesicht nur ein Angesicht entspricht. Denn wir werden ihm ähnlich sein, weil wir ihn sehen werden, wie er ist" (1 Jo 3, 2) [2].

c) Wir berühren damit ein Grundprinzip Bernards in der Erklärung der mystischen Gottesschau. Wiewohl von der visio beata ihrem ganzen Wesen nach verschieden, bedeutet die Kontemplation doch einen bedeutenden Schritt näher [3] zu ihr über die gewöhnliche Glaubenserkenntnis hinaus. Die selige Anschauung ist geistige Einigung zwischen Gott und der Seele mittels wechselseitiger Erkenntnis und wechselseitiger Liebe. Das aber setzt eine gegenseitige Ähnlichkeit oder vielmehr höchstmögliche Verähnlichung der Seele mit Gott voraus und bedingt eine solche. In dieser Ähnlichkeit sieht Bernard mehr als eine bloße Begleiterscheinung der seligen Anschauung, sie ist ihm diese selbst, so daß schauen bzw. lieben und ähnlich sein dasselbe bedeuten [4]. Nur eine gottähnliche oder vielmehr durch göttliche Erleuchtung licht gewordene Seele kann Gott, das ewige Licht, schauen; nur eine von Gottes Liebe entzündete Seele ist im stande, die ewige Liebe selbst zu lieben. Beides aber wird der Seele eingegossen durch das Glorienlicht, das die höchstmögliche Gottförmigkeit der Seele bewirkt.

Eine Anbahnung aber und schwache Vorausnahme dieser höchsten Vergottung erfährt die Seele wenigstens in den höheren Stufen der Kontemplation.

---

[1] Bei den Mystikern vielfach auch als apex mentis bezeichnet; siehe hierüber Sandaeus 273.

[2] Vgl. De consid. l. 5, c. 13, n. 27.

[3] Vgl. Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 174, a. 7. Manifestum est autem, quod manifestatio divinae veritatis, quae fit per nudam contemplationem, ipsius veritatis potior est, quam illa, quae fit sub similitudine corporalium rerum; magis enim appropinquat ad visionem patriae, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Vgl. Antonius a Spiritus Sancto 365.

[4] Admiranda prorsus et stupenda illa similitudo, quam Dei visio comitatur, immo quae Dei visio est; ego autem dico in caritate. Caritas illa visio, illa similitudo est. De consid. a. a. O.

Zwar schaut sie hier nicht die göttliche Substanz selbst, wohl aber so erhabene Dinge, daß die menschliche Zunge nicht im stande ist, sie wiederzugeben. Ibi videt invisibilia, audit ineffabilia, quae non licet homini loqui. Excedunt quippe omnem illam, quam nox nocti indicat scientiam, dies tamen diei eructat verbum et inter sapientes sapientiam loqui et spiritualibus spiritualia licet conferri[1]. Wer diese unaussprechlichen Dinge, welche „der Tag" in sich schließt, verstehen will, muß selbst „Tag", wer diese „Weisheit" fassen will, muß selbst „weise", wer „das Geistliche" voll verstehen will, muß selbst „geistlich" sein; mit andern Worten, nur eine innere Verähnlichung des Geistes mit dem Gegenstand, den sie beschaut, ermöglicht das Schauen[2].

d) Diese Verähnlichung wird in den höchsten Beschauungsakten durch ein außergewöhnliches, inneres Licht bewirkt, welches den menschlichen Intellekt gottförmig macht und befähigt, Gott in einem überaus lichtvollen Bilde zu schauen, das einen erhabenen, nur dem, der es in sich erfährt[3], verständlichen Begriff von ihm verleiht. Wie dieses Erkenntnisbild selbst gottförmig, d. h. dem Wesen Gottes ähnlich, wenngleich nicht mit ihm identisch ist, so setzt es ein höheres, göttliches Licht voraus, um erschaut werden zu können, ähnlich dem Glorienlicht, das zur unmittelbaren Beschauung des göttlichen Wesens befähigt[4].

Bernard erläutert das mystische Schauen durch Vergleich mit dem körperlichen Schauen. Auch die Sonne schauen wir nicht wie sie ist,

---

[1] De grad. humil. c. 8, n. 22, I 954. Unter „Nacht" versteht Bernard hier die Erde und Sinnenwelt im Vergleich zum „Tag" des ewigen, göttlichen Lebens. Vergleiche hierzu die Definition der visio intellectualis bei Alvarez de Paz, De vita spirituali l. 5, c. 12, III 3, und Sandaeus 257 ff über contemplatio supereminens.

[2] Nescio qua vicinitate naturae cum semel revelata facie gloriam Dei speculari anima poterit, mox illi se conformari necesse est atque in eandem imaginem transformari. Igitur qualem te paraveris Deo, talis oportet appareat tibi Deus. Cum sancto sanctus erit et cum viro innocente innocens erit (Ps 17, 26). Quidni aeque et cum amante amans et cum vacante vacans et cum intento intendens et sollicitus cum sollicito. In cant. s. 69, n. 7, p. 1116.

[3] Divina sunt haec et nisi expertis prorsus incognita, quae effamur, quomodo videlicet in hoc mortali corpore fide adhuc habente statum et nondum propalata perspicui substantia luminis iam tamen purae interdum contemplatio veritatis partes suas agere intra nos vel ex parte praesumit. In cant. s. 41, n. 3, p. 986.

[4] Si sensero . . . infuso lumine desuper revelari mysteria . . . non ambigo Verbum adesse. Ebd. s. 69, n. 6, p. 1115. Über das Glorienlicht vgl. Lessius, De summo bono l. 2, c. 3, n. 51, p. 155.

„sondern wie sie erleuchtet, beispielsweise die Luft, einen Berg, eine Wand. Aber auch das könntest du nicht schauen, wenn nicht das Licht deines Leibes selbst (das Auge) dem Himmelslichte ähnlich wäre zufolge seiner angebornen Helle (serenitas) und Durchsichtigkeit. Denn kein anderes Glied des menschlichen Körpers ist des Lichtes empfänglich (capax) wegen allzu großer Unähnlichkeit; kommt ja selbst das Auge nicht zum Lichte (propinquabit), wenn es zerstört ist, weil es seine Ähnlichkeit alsdann verloren hat; . . . ist es hell, so schaut es einigermaßen die Sonne infolge einiger Ähnlichkeit; würde es aber ganz der gleichen Klarheit sich erfreuen, so würde es die Sonne ohne Schaden des Gesichtssinnes schauen wegen seiner vollständigen Ähnlichkeit. So kann auch jene Sonne der Gerechtigkeit, die jeden Menschen erleuchtet, welcher in diese Welt kommt, in dieser Welt nur von dem geschaut werden, der von ihr erleuchtet ist in dem Maße, wie sie ihn erleuchtet, weil er so schon in etwa ihr ähnlich ist. Keineswegs aber kann er Gott schauen, wie er ist, weil er nicht vollkommen ihm ähnlich ist. Darum spricht er: ‚Tretet zu ihm, und ihr werdet erleuchtet und euer Antlitz wird nicht geblendet' (Ps 33, 6). Ja wahrlich, aber erst wenn wir hinreichend erleuchtet werden, so daß wir, mit unverhülltem Antlitz die Herrlichkeit Gottes schauend, in dasselbe Bild umgestaltet werden von Klarheit zu Klarheit wie vom Geiste des Herrn (2 Kor 3, 18). Zu ihm hintreten also müssen wir . . ., hintreten aber nicht durch örtliche Bewegung, sondern durch Erleuchtung (non locis accedendum, sed claritatibus) als vom Geiste Gottes (erleuchtet), vom Geiste Gottes, nicht von unserem Geiste, wenn auch in ihm; je erleuchteter also jemand ist, desto näher ist er; und am erleuchtetsten sein, das heißt am Ziele sein. Denn für die, welche bei Gott sind, bedeutet schauen, wie er ist, nichts anderes, als sein, wie er ist, ohne daß sie durch einige Unähnlichkeit sich verwirren lassen." [1]

Bernards Lehre von der mystischen Gottesschau ruht also auf dem von der Scholastik allgemein angenommenen erkenntnistheoretischen Prinzip, daß das Erkannte im Erkennenden sei nicht nach Art des Erkannten, sondern des Erkennenden [2]. Ebendeswegen muß ein „Fünkchen" aus Gott zuerst den Menschengeist aufhellen und gottförmiger machen, ehe er die erhabene, intellektuelle Gottesform zu schauen vermag, die sich ihm in der mystischen Kontemplation darbietet [3].

---

[1] In cant. s. 31, n. 2 u. 3.

[2] Cognitum in cognoscente non ad modum cogniti, sed ad modum cognoscentis. Vgl. Pohle I 32.

[3] Dormiens in contemplatione Deum somniat, per speculum siquidem et in aenigmate, non tamen facie ad faciem interim intuetur. Tamen sic non tam spectati, quam coniectati, idque raptim et quasi sub quodam coruscamine scintillulae transeuntis tenuiter vix attacti inardescit amore et ait: Anima mea desideravit te in nocte sed et spiritus meus in praecordiis meis (Is 26, 9). In cant. s. 18, n. 6, p. 862. Vgl. ebd. s. 57, n. 8, p. 1053, wo Bernard bemerkt, dem Feuer der Liebe, durch welches der Heilige Geist die Seele von allem Makel und allem Rost der Sünde reinige, folge bisweilen subita quaedam atque insolita latitudo mentis et infusio luminis illuminantis intellectum vel ad scientiam scripturarum

e) Bernard bezeichnet vielfältig die rein intellektuelle Vision als excessus mentis, als ein Hinaustreten des Geistes aus sich selbst in Gott, oder als descensus Dei in animam[1], demzufolge die Seele im Augenblick der Beschauung nicht mehr sich selbst angehört, sondern Gott; sie lebt in Gott oder vielmehr Gott in ihr und wird eines Geistes mit ihm. Die Beschauung erhebt den Geist über sich selbst und gestaltet ihn um in Gott, was der Heilige wiederholt als transformatio oder deificatio[2] der Seele bezeichnet.

Geläufig ist ihm auch der dem hl. Paulus entlehnte Ausdruck raptus animae, womit das Plötzliche, oft Gewaltsame des Vorganges, aber zugleich anderweitige, damit verknüpfte Erscheinungen angedeutet werden[3].

Von der Herrlichkeit Gottes, welche die Seele schauend bewundert, wird sie oft so ganz absorbiert, daß sie ihrem Leibe, ihren Sinnen, sich selbst wie abgestorben und entrückt, nach außen hin völlig gefühl- und empfindungslos[4] wird und so ganz in

---

vel ad mysteriorum notitiam, quorum alterum propter nos oblectandos, alterum propter aedificandos proximos reor dari. Vgl. Richardi a S. Victore, De contempl. l. 3, c. 1, p. 107 ff; Sandaeus 275 u. 561.

[1] Id loquimur, quod Apostolus dicit, quoniam, qui adhaeret Deo, unus spiritus est (1 Cor 6, 17). Excessum purae mentis in Deum, sive Dei pium descensum in animam nostris quibus possumus exprimimus verbis spiritualibus spiritualia comparantes. In cant. s. 31, n. 6. Vgl. De div. s. 41, n. 11. Der excessus bedeutet dasselbe was die mystische Ekstase. Das Nähere hierüber siehe bei Sandaeus 560, und Antonius a Spiritu Sancto 476 und Poulain 236 ff. Der hl. Thomas definiert die Ekstase als excessus mentis, quo fit alienatio a sensibus in aliquod intelligibile vel supra sensum et rationem (Summa theol. 1, 2, qu. 28, a. 8).

[2] Die Erklärung dieses Ausdruckes siehe im folgenden Paragraphen. Wir verweisen vorläufig auf Augustin., De Trinitate l. 14, c. 18, n. 24 u. 25, VIII 964 f, und Dionysius Carth., Comment. de Dionysii Areopag. mystic. theol. art. 2, XVI 485; Sandaeus 426 ff, besonders 434 f; Antonius a Spiritu Sancto 31 f und Poulain 271 ff.

[3] Über den raptus Pauli vgl. De grad. hum. c. 8, n. 22, I 954. Über diesen Terminus vergleiche auch Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 75, a. 2: Raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simplicem excessum a se ipso . . .; sed raptus super hoc addit violentiam quandam. Wie der excessus zum raptus mysticus, so verhält sich der descensus Dei in animam zum illapsus, den Bernard gleichfalls des öfteren erwähnt. Siehe das Nähere hierüber bei Sandaeus 567 ff bzw. 468 ff.

[4] Beatum dixerim et sanctum, cui tale aliquid in hac mortali vita raro interdum aut vel semel, et hoc ipsum raptim atque unius vix momenti spatio experiri donatum est. Te enim quodammodo perdere, tamquam qui non sis, et omnino

das Leben ihres geliebten Bräutigams hineingezogen wird, „daß sie sich selbst nicht mehr empfindet, die das Wort empfindet. Dies geschieht, wenn der Geist, von der unaussprechlichen Süßigkeit des Wortes angelockt, gewissermaßen sich selbst geraubt, ja entrafft wird und sich selbst entfällt, um des Wortes sich zu erfreuen" [1].

Dieses Erlebnis erfahren, heißt „den Tod der Engel" sterben; denn hinausgehoben über alle Sinnenwelt und seine eigene Sinneswahrnehmung, stirbt der Mensch gerade jenem Teile, freilich nur für kurze, selige Augenblicke, ab, der ihn vom Engel unterscheidet, um nur dem engelähnlichen Teile, dem Geiste, vollkommen zu leben. „Möchte doch meine Seele, wenn es erlaubt ist zu sagen, den Tod der Engel sterben, auf daß sie, aller Erinnerung des Gegenwärtigen entrückt, nicht bloß aller Begierde, sondern auch aller Vorstellung, der niedrigen körperlichen, entkleidet, den reinen Umgang mit jenen pflegen könnte, denen sie ähnlich ist in der Reinheit. Eine solche Entrückung verdient, wie ich glaube, allein oder doch mit Vorzug den Namen Beschauung; denn im Leben nicht von Begierden gefesselt werden, ist Sache menschlicher Tugend; im Denken aber nicht in körperliche Vorstellungen verwickelt werden, das ist Sache engelgleicher Reinheit. Doch ist beides Gottes Geschenk, beides eine Entkleidung, beides ein Hinausgehen über sich selbst, nur ist das eine ein Gehen in die Ferne, das andere nicht. Selig, wer sagen kann: Siehe, weithin bin ich entflohen und ich verbleibe in der Einsamkeit (Ps 54, 8)." [2] Ihren Sinnen und Sinnesreizen entrafft, erlangt die Seele vorübergehend jene beiden höchsten Stufen der Freiheit, welche früher beschrieben wurden, nämlich die libertas a peccato und libertas a miseria [3]. Freilich dauern diese seligen Erlebnisse nur kurze Augenblicke, und nur selten darf die Gottesbraut dieses süßen Umganges sich freuen: Dulce commercium, sed

non sentire te ipsum et a te ipso exinaniri et pene annullari coelestis est conversationis etc. De dil. Deo c. 10, n. 27, p. 990. Vgl. In cant. s. 23, n. 16, p. 893; s. 52, n. 4, p. 1031 und s. 85, n. 13, p. 1194.

[1] Ebd.

[2] Ebd. s. 52, n. 5, p. 1031. Vgl. Richardi a S. Victore a. a. O. l. 3, c. 1, und Scaramelli I 304 ff. Über den „mystischen Tod" siehe Sandaeus 453.

[3] Vgl. In cant. s. 52, n. 4 und De grat. et lib. arbitr. c. 5, n. 15. Fatendum est eos, qui per excessum contemplationis rapti quandoque in Spiritu quantulumcumque de supernae felicitatis dulcedine degustare sufficiunt, toties esse liberos a miseria, quoties sic excedunt. Vgl. auch In cant. s. 23, n. 15 und s. 27, n. 6, p. 916.

breve momentum et experimentum rarum [1]. Und seufzend hören wir den großen Mystiker von Clairvaux ausrufen: Sed heu! Rara hora et parva mora! . . . O si durasset! Iterum iterumque visita me Domine in salutari tuo ad videndum in bonitate electorum tuorum, ad laetandum in laetitia gentis tuae (Ps 105, 4 5) [2]. Kaum unter Wachen, inständigem Bitten, vieler Mühe und Tränenströmen gesucht und erschienen, verschwindet der göttliche Bräutigam wieder, da man ihn kaum zu besitzen glaubt; geht die Seele in Trauern ihm nach, so kommt er ihr wieder entgegen, läßt sich wohl erfassen, aber nicht festhalten, sondern entfliegt plötzlich wieder wie aus den Händen. Diesen Wechsel empfindet die Seele schmerzlich, aber sie muß ihn tragen, „bis sie einmal das Gepäck der Körperlichkeit abgelegt hat und, von den Flügeln der Sehnsucht getragen, entfliegen und, frei ihren Weg durch die Gefilde der Beschauung nehmend, dem Geliebten ungehemmt nachfolgen kann, wo immer er hingeht“ [3].

3. Die aktuelle Beschauung in dieser höchsten Form der sog. „fruitiven Einigung“, vermöge welcher die Herrlichkeit Gottes, von Sinnesbildern ungetrübt, der Geistesspitze des Beschauenden in unaussprechlicher Klarheit und Süßigkeit sich darbietet, ist ein seltenes Glück von kurzer Dauer [4]. Denn die Sinne, vom Glanz der göttlichen Schönheit geblendet und wie eingeschläfert, oder wie Bernard schön sich ausdrückt, „am ruhigen Gotte zur Ruhe gebracht“ [5], er-

---

[1] In cant. s. 85, n. 13.

[2] Ebd. s. 23, n. 15. [3] Ebd. s. 32, n. 2, p. 946.

[4] Bernard gibt die Dauer der Beschauung mit ungefähr einer halben Stunde an. De grad. hum. c. 7, n. 21, I 953. Damit will selbstverständlich nicht gesagt sein, daß sie stets und nur diese Zeit ausfülle. Bernard gibt nur eine ungefähre Zeitbestimmung, die freilich in direktem Gegensatz zur Pseudomystik der Begharden und Quietisten steht, nach welchem der Mensch schon hienieden im stande ist, per viam internam pervenire ad continuum statum immobilem in pace inperturbabili. Vgl. Denzinger Nr 1149 (Prop. damn. Innoc. XI. n. 62); vgl. ebd. Nr 402 (Damn. error. sectae Beguard. Clementis V. n. 4). Die meisten Mystiker unterscheiden mit Thomas zwischen aktueller und habitueller Kontemplation; erstere ist nicht von mäßiger Zeitdauer; doch gehen im einzelnen die Ansichten auseinander. Alle sind jedoch in der Ablehnung einer kontinuierlichen Beschauung einig, lehren jedoch die Möglichkeit eines habituellen Zustandes, demzufolge der Beschauende leicht in aktuelle Beschauung sich zurückversetzen könne. Vergleiche hierzu die Lehre des hl. Thomas bei Vallgornera II 184 ff; Antonius a Spiritu Sancto 588 und Sandaeus 36.

[5] Visio ista non fatigat sensus, sed tranquillat. Hic vere quiescitur. Tranquillus Deus tranquillat omnia. Et quietum aspicere quiescere est. In cant. s. 23, n. 16.

wachen schnell wieder, hüllen die geistigen Dinge, welche die Seele schaut, in sinnliche Bilder und ziehen sie so allmählich wieder zur Sinnenwelt herab. Diesen Vorgang schildert der hl. Bernard in so anschaulicher Weise, wie nur die eigene innere Erfahrung zu sprechen vermag. „Wenn etwas Göttliches plötzlich (raptim) mit der Schnelligkeit eines aufschimmernden Lichtes der Seele aufleuchtet, wobei sie im Geiste entrückt wird, so sind alsbald, sei es zur Milderung des allzuheftigen Glanzes, sei es aus dem praktischen Interesse der Belehrung, ich weiß nicht woher, gewisse Sinnesbilder (imaginariae similitudines) von niederen Dingen da, welche den göttlich eingegossenen Wahrnehmungen (infusis divinitus sensis) treffend angepaßt sind. Durch sie wird jener reinste, leuchtendste Strahl der Wahrheit gewissermaßen beschattet, der Seele selbst erträglicher und jenen faßbarer, denen sie ihr Erlebnis mitteilen soll." [1] Um aus der Fülle inneren Lichtes wenigstens einige Strahlen auch andern zuwenden zu können, kleiden sich ihre Gedanken in sinnliche Bilder und werden dadurch für andere wenigstens einigermaßen verständlich. Wo „dem Geiste die Phantasiebilder fehlen", sagt Scaramelli [2], „fehlen auch der Zunge die Worte".

Die sinnliche Umhüllung jener rein geistigen Wahrnehmungen führt Bernard auf den Einfluß der heiligen Engel zurück [3]. Sie führen der Gottesbraut jene Phantasiebilder [4] zu bei Beschauung des göttlichen Bräutigams, welche sie gleichsam aufwecken aus ihrer süßen Ruhe und sie an die Last der Predigt mahnen, sie daran erinnern, daß sie Mutter sein und ihrem Bräutigam Kinder gebären soll, die sie mit der Milch himmlischer Lehre zu nähren hat [5].

---

[1] Ebd. s. 41, n. 3, p. 986; vgl. De dil. Deo c. 10, n. 27, I 990; Thomas, Summa theol. 1, 2, qu. 1, a. 9, ad 2, und Scaramelli II 329; auch Sandaeus über contemplatio pura und imaginaria 38 bzw. 72 und besonders 245 ff; Antonius a Spiritu Sancto 326 und besonders 362 ff. Visio pura, sagt letzterer (S. 366), in momento transit, alte tamen et profunde huiusmodi visio cum re visu manet animae impressa.

[2] S. 324.

[3] Existimo tamen ipsas (sc. imagines) formari in nobis sanctorum suggestionibus angelorum, sicut e contrario contrarias et malas ingeri immissiones per angelos malos non dubium est. In cant. s. 41, n. 3. Dieselbe Ansicht findet sich bei fast allen späteren Mystikern, so bei Thomas, Summa theol. 2, 2, qu. 73, a. 2 und qu. 174, a. 2 u. 3; Antonius a Spiritu Sancto 362 ff; Sandaeus 40 286 u. 590.

[4] In cant. s. 41, n. 4; De consid. l. 5, c. 2, n. 2 und In cant. s. 31, n. 5, p. 942.

[5] Ebd. s. 41, n. 5; vgl. auch n. 6: Docemur ex hoc sane intermittenda plerumque dubia oscula propter lactantia ubera; nec cuiquam sibi, sed omnibus

§ 31. Wille und Affekte in der Beschauung.

Die Gottesbraut erhält in der Kontemplation „den Besuch des göttlichen Wortes, um von ihm mit den Armen der Weisheit umschlungen zu werden und die Süßigkeit der heiligen Liebe zu empfinden, die ihr hierdurch eingegossen wird“ [1].

Bernard deutet hier sämtliche innere Akte der Beschauung an: als höchste Form des Gebetes kann sie nämlich nicht bloße Verstandestätigkeit sein; sie greift vielmehr ebenso mächtig und tief in Willen und Herz ein; so jedoch, daß sie im Willen ihren eigentlichen Höhe- und Zielpunkt, im Affekt gewissermaßen ihren Aus- und Nachklang findet.

1. „Es gibt“, sagt deswegen unser Heiliger, „eine doppelte Entrückung (excessus) in der seligen Beschauung, eine im Intellekt und eine andere im Affekt, eine im Licht, eine andere in der Glut.“ [2] Bernard unterscheidet hier die beiden Hauptarten der Beschauung, wie sie auch von allen späteren Mystikern festgehalten wurden: die Beschauung im engeren Sinne als vorherrschende Erleuchtung und die mystische Einung (unio mystica), wobei jedoch festzuhalten ist, daß die Einung stets eine höhere Erkenntnis voraussetzt, und die höhere mystische Erkenntnis stets auch mit innigerer, genußreicherer Liebe verbunden ist [3]. Es wird sich im gegebenen Falle also stets nur um ein mehr oder weniger des einen oder andern handeln bei dieser Unterscheidung. Der höchste Beschauungsakt, „die mystische Ehe“, schließt beide excessus in vollkommenster Weise ein.

a) Jene höhere, lichtvolle Gotteserkenntnis, wie die Beschauung sie gewährt, ist naturgemäße Ursache höherer und innigerer Gottesliebe.

Dazu kommt aber auch eine direkte Einwirkung Gottes auf den Willen des Beschauers. Der Heilige Geist, der

---

esse vivendum. Vae qui bene de Deo et sentire et eloqui acceperunt, si quaestum aestiment pietatem, si convertant ad inanem gloriam, quod ad lucra Dei acceperunt arrogandum. Si alta sapientes humilibus non consentiant.

[1] In cant. s. 32, n. 2, p. 946.

[2] Ebd. s. 49, n. 4, p. 1018.

[3] Gregor., Moral. l. 5, c. 23. Cum internam dulcedinem degustat, amore aestuat: ire super semet ipsam nititur, sed ad infirmitatis suae tenebras fracta relabitur et magna virtute proficiens videt, quia videre non potest hoc, quod ardenter diligit; nec tamen ardenter diligeret, nisi aliquatenus videret: bei Sandaeus 275 u. 522 und Antonius a Spiritu Sancto 17.

Mittler der Beschauung, berührt mit den beiden Lippen der Erkenntnis und Liebe die Lippen der Braut, nämlich ihren Verstand vermittels der Einsicht und ihren Willen vermittels der Weisheit, welch beide Gaben er beim Kusse der Gottesbraut zumal einhaucht: Utrumque enim munus simul fert osculi gratia et agnitionis lucem et devotionis pinguedinem [1].

b) Mit gutem Grunde kennzeichnet Bernard die in der Beschauung verliehene Liebe als Weisheitsliebe, d. h. als eine mit innerer Wonne, süßer Freude, heiliger Gotteslust verbundene Liebe. Den gleichen Gedanken will er hervorheben, wo er die Wirkungen der Beschauung in Ausdrücken wie „salbungsvolle Hingabe (devotionis pinguedo), genußreiches Wohlwollen (sapor gratiae)" oder „heilige Liebeslust (suavitas amoris)" [2] charakterisiert. Er will damit besonders die affektive Seite der mystischen Liebe betonen.

c) Somit ist es der ganze innere Mensch, mit Geist, Willen und Herz, der von der Gottesschau erleuchtet, durchglüht und beglückt wird. Und was der hl. Anselm von der Beschauung der Seligen sagt: „Insoweit freuen sie sich, als sie lieben; insoweit lieben sie, als sie erkennen" [3], das gilt in minderem Grade auch von der mystischen Beschauung und deutet zugleich das innere, ursächliche Verhältnis ihrer Akte zueinander treffend an [4].

2. Nur gereinigte, in der Liebe bereits geheiligte und gottbegeisterte Seelen sind so hoher Dinge fähig und würdig. Die Kontemplation ist ja höchster Akt der Weisheitsgabe, welche auf der Grundlage der theologischen Liebe ruht, sie mehrt und erhöht.

a) Ist die Seele also noch in der Lage, zu Gott rufen zu müssen: „Noli me condemnare (Iob 10, 2) — Verdamme mich nicht", fühlt sie noch die Macht der Leidenschaft und wird sie noch vom Kampf der Versuchungen schwer bedrängt, so muß sie vorerst nach dem Arzt sich umsehen, der Öl und Balsam in ihre Wunden gieße; den Bräutigam, der ihr Umarmung und Kuß gewähre zu

---

[1] In cant. s. 8, n. 6, p. 813; vgl. ebd. s. 69, n. 2, p. 1113.

[2] Vgl. ebd. s. 8, n. 6; s. 32, n. 2, p. 946.

[3] Tantum gaudebunt, quantum amabunt, tantum amabunt, quantum cognoscent. . . . Oro te, Deus meus, ut cognoscam te, amem te, gaudeamque de te, et si non possum ad plenum, vel proficiam in dies, quousque veniat illud plenum. Crescat hic in me notitia tui et ibi fiat plena. Crescat amor tuus et ibi fiat plenus, ut hic gaudium sit in spe magnum et ibi fiat in re plenum. Medit. 21, p. 243.

[4] Vgl. In cant. s. 69, n. 6, und Iohannes a Iesu Maria 332; Scheeben, Die Mysterien des Christentums 152 ff.

suchen, ist sie noch nicht befähigt[1]. Denn „das Antlitz, das zur Beschauung der göttlichen Geheimnisse zugelassen wird, muß gottgefällig sein“[2].

b) Die Braut bewährt sich als solche durch glühende Gottesliebe und große Gottinnigkeit (ingens devotio)[3]; diese für die Beschauung vorausgesetzte Gottesliebe erfährt durch diese Mehrung und Förderung. Denn die klarere Gotteserkenntnis ist zugleich klarere Erkenntnis seiner unendlichen Liebe und Liebeswerke im Dienste der Seelen. „Sie schaut die ganze Dreifaltigkeit, wie sie tätig ist am Werke des Heiles.“ Von Gott, und zwar nach seinem ganzen Sein (ex se toto), „so innig geliebt, scheint ihr alles Lieben zu wenig, selbst wenn sie sich in Liebe ganz verzehrt hätte. Denn wie könnte es als nennenswerte Vergeltung einer so großen, so teuren Liebe angesehen werden, wenn ein bischen Staub sich ganz in der Liebe dessen sammelt, der ihm in Liebe zuvorkommt und, wiewohl er die Majestät selbst ist, dennoch seine ganze Aufmerksamkeit dem Werke seiner Rettung zuwenden sieht“[4].

c) „Die Liebe Gottes erzeugt die Liebe der Seele“[5], nicht bloß mittelbar, insofern eine lichtvollere Gotteserkenntnis von selbst zu größerer Gottesliebe anregt; wir müssen auch einen unmittelbaren Einfluß des Heiligen Geistes auf den Willen des Beschauenden annehmen, wodurch eine wonnevolle, gottbegeisterte Liebe in ihm entzündet wird. Der himmlische Bräutigam „liebt den Schmuck der Seele“, die nach ihm sich sehnt; sieht er sie bereits von Liebe zu ihm entzündet und von heiliger Sehnsucht nach ihm, so stillt er gerne ihr Verlangen: „Er gewährt ihr das besondere Vorrecht, vom Himmel her in sie einzufallen (coelitus illapsum), so daß sie mit den innersten Affekten, mit dem Mark ihres Herzens den aufnehmen und gegenwärtig besitzen darf, den sie ersehnt, nicht dargestellt, sondern eingegossen, nicht erscheinend, sondern anregend und zweifelsohne um so wonnevoller, weil im Innern, nicht außen weilend.“[6] Die also heimgesuchte, hochbegnadigte Seele berührt

---

[1] In cant. s. 32, n. 3. p. 946. Bernard leugnet hier nur die Möglichkeit der höheren Kontemplationsstufen für unvollkommene Seelen; im übrigen läßt er die Beschauung auf allen drei Stufen des geistlichen Lebens zu, wie wir sehen werden.

[2] Placeat necesse est facies, quae in Dei caritatem intendere potest. Ebd. s. 62, n. 7.

[3] Ebd. s. 32, n. 3. [4] De dil. Deo c. 4, n. 13, p. 982.

[5] In cant. s. 8, n. 5; vgl. n. 9: Felix osculum, per quod non solum agnoscitur Deus, sed et diligitur Pater.

[6] Ebd. s. 31, n. 6.

er mit seiner göttlichen Liebesglut wie mit der Spitze eines Schwertes und bringt ihr die Wunde der Liebe bei, das grande et suave vulnus amoris, so daß sie mit der Braut im Hohenliede sprechen kann: „Ich bin verwundet von der Liebe“ (Hl 2, 5)[1].

d) Auf diese Weise bewirkt der Heilige Geist jene geheimnisvolle Verbindung der Seele mit Gott oder näherhin mit dem göttlichen Worte, die als mystische Einigung (unio mystica) bezeichnet wird. Ist nämlich die Gottesbraut unter dem Einfluß der wachsenden Gottesliebe weit und groß[2] und mithin fähig und würdig geworden, eine Wohnung Gottes zu werden, so flößt der Heilige Geist ihr heilige Gottinnigkeit und Gottessehnsucht ein, um ihr alsdann den himmlischen Bräutigam zuzuführen, daß er in Liebe bei ihr wohne, oder vielmehr, um sie über sich selbst hinauszuheben, zu Gott emporzuziehen und beide auf geheimnisvolle, innigste Weise geistig zu vereinen. Deshalb bezeichnet Bernard die Beschauung als Herabsteigen Gottes in die Seele (descensus Dei in animam) bzw. als Entrückung des Geistes in Gott (excessus mentis in Deum)[3].

e) Zwar bewirkt die Liebe stets eine Einigung zwischen Liebendem und Geliebtem, also zwischen Gott und der Seele: „Die Liebe ist ja die Quelle des Lebens; wie kann jemand aus der Quelle schöpfen, wenn er nicht bei der Quelle selbst ist, bei der Liebe, bei Gott? Der ist also bei Gott, der Gott liebt und insoweit er ihn liebt.“ „Denn die Seele ist unstreitig näher an dem Orte, wo sie Leben empfängt (bei Gott), als wo sie es schenkt (im Leibe).“[4] Aber jene eigenartige, wonnevolle Liebesglut, welche der Heilige Geist durch die Beschauung in der kontemplativen Seele weckt, bedeutet eine ganz einzigartige Weise gegenseitiger Vereinigung zwischen Gott und Seele. „Selig, wem es gegeben ist, diese so große, so süße Umarmung zu erleben, die nichts anderes ist als . . . die gegenseitige, innige, starke Liebe, welche zwei nicht in einem Fleische, sondern in einem Geiste verbindet, zwei nicht mehr zu zweien, sondern zu einem macht nach dem Worte Pauli: ‚Wer Gott anhängt,

---

[1] In cant. s. 29, n. 8, p. 933.

[2] Ebd. s. 27, n. 9, p. 919. Necesse est eam crescere ac dilatari, ut sit capax Dei.

[3] Ebd. s. 31, n. 6.

[4] De praecept. et dispens c. 20, n. 60, I 893. Vgl. Augustin., De Trinit. l. 8, c. 10, n. 14, VIII 878. Quid est amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur.

wird ein Geist mit ihm' (1 Kor 6, 17)." [1] In seiner 71. Rede zum Hohenliede, wo der heilige Abt seinen Ordensbrüdern ausführlicher diesen Gegenstand darlegt, bezeichnet er die mystische Einigung als gegenseitiges geistiges Genießen und Genossenwerden zwischen Gott und der Seele: Manducat nos et manducatur a nobis, quo arctius illi astringamur; „denn wenn ich zwar genieße, aber nicht genossen werde, so ist Gott offenbar in mir, aber nicht ich in ihm; werde ich genossen, ohne zu genießen, so hat er wohl mich in sich, aber er ist nicht in mir. Es findet also keine volle Einigung statt in beiden Fällen. . . . Vollkommen und fest wird die Verbindung, wenn ich in ihm und er ebenso in mir ist." [2]

f) Will nun Bernard dieses Eingehen der Seele in Gott als substantiale Einigung angesehen haben, so daß die Seele mit Gott zu einer Substanz sich verbindet oder, was dasselbe ist, in ihm untergeht und in ihrer Selbständigkeit vernichtet wird? Nach Harnack ist „das excedere et cum Christo esse auch bei Bernard so verstanden, daß die Seele sich selbst verliert und in der Umarmung des Bräutigams aufhört, ein eigenes Selbst zu sein. Wo aber die Seele", so beurteilt Harnack diese angeblich Bernardinische Lehre, „in der Gottheit untergeht, da löst sich die Gottheit in das Alleine auf" [3]. Auch dem großen Kirchenlehrer von Clairvaux wäre mithin der Vorwurf auf Pantheismus nicht erspart geblieben, der wohl auch andere Mystiker mit Unrecht getroffen, sicherlich aber keinen mit größerem und in offenkundigerem Widerspruch mit der ausgesprochenen Wirklichkeit als ihn [4]. Wo immer unser Heiliger von der Einigung der Seele mit Gott spricht, wahrt er scharf und mit allem Nachdruck die unversehrte Selbständigkeit der Seele. Wir wüßten nicht, wie er den Vorwurf pantheistischer

---

[1] In cant. s. 85, n. 12. Vgl. Antonius a Spiritu Sancto 562 f und die lichtvolle Darstellung bei Thomas, Summa theol. 1, 2, qu. 28, a. 1, und Vallgornera II 46 f. [2] In cant. s. 71, n. 5.

[3] Harnack, Dogmengeschichte III 305 A. Siehe auch ebd. S. 304 die Bemerkung: „Aller Mystik ist in der Folgezeit dieser Zug geblieben. Sie hat von Bernard die Christuskontemplation gelernt. Aber sie hat zugleich den pantheistischen Zug der Neuplatoniker und Augustins übernommen."

[4] Vergleiche die zehnte von Johann XXII. verurteilte Proposition Ekkards: Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; sicut in sacramento Eucharistiae panis convertitur in corpus Christi, sic ego convertor in eum, quod ipse operatur in me suum esse: unum, non simile. Denzinger, Enchiridion Nr 437. Von solchen pantheistischen Übertreibungen findet sich bei Bernard auch nicht eine Spur.

Vermengung beider Substanzen wirksamer widerlegen konnte, als durch jene Parallele, in welcher er die mystische Einigung zwischen Seele und Sohn der Einheit gegenüberstellt, welche zwischen Vater und Sohn in der heiligsten Dreifaltigkeit obwaltet[1]; gipfelt ja doch der ganze Zweck derselben im Nachweis, daß Vater und Sohn „eins" (unum), während Seele und Sohn „zwei in einem Geiste" sind.

Der Sohn spricht: „Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir" (Jo 14, 11), „und wir sind eins" (Jo 10, 30). Die Seele spricht: „Ich bin in Gott, und Gott ist in mir, und wir sind ein Geist" (1 Kor 6, 17). „Die Einheit beider ist also eine durchaus verschiedene." Und inwiefern verschieden? Vater und Sohn sind eins durch ihre Substanz, wie „die Kirche in ihrem Hymnus singt: In Patre totus Filius et totus in Verbo Pater[2]; Wort und Seele dagegen sind ein Geist durch die Liebe". Das „Eine" zwischen letzteren ist ein unum consentibile, kein unum consubstantiale[3], mit andern Worten, die mystische Einigung führt nicht zur Einheit der Substanz, sondern lediglich zur Einheit in der Gesinnung; sie ist ethische, nicht Wesenseinigung. Und eben als conniventia voluntatum (nicht cohaerentia essentiarum) setzt sie zwei selbständige, unter sich verschiedene Willen voraus. Denn wo von Konsens zwischen zweien die Rede sei, da seien notwendig zwei Willen, und von einer „Vereinigung oder Einung durch Konsens" könne man nur sprechen, wo zwei Wesenheiten seien. Ebendeshalb dürfe man von einer Einigung (unitio) zwischen Vater und Sohn nicht reden; zwischen ihnen bestehe Willenseinheit (unitas volun-

---

[1] Gerade mit dieser Parallele tritt der ausgesprochene Gegensatz zwischen ihm und Ekkard klar hervor. Die elfte der gegen letzteren gerichteten Thesen lautet: Quidquid Deus Pater Filio suo unigenito in natura humana dedit, hoc totum mihi dedit. Nihil excipio, nec unionem nec sanctitatem. Denzinger a. a. O. Nr 438; vgl. 440 447 448 453 u. 454.

[2] Vgl. Feria II ad Matutinum.

[3] Non est itaque, quod unitas, qua unum sunt Pater et Filius, dicatur fieri de naturis vel essentiis vel voluntatibus, quia non sunt. Non est, quod dicatur vel fieri, quia est. Nec enim factitia est, sed nativa. . . . Nam ut in hymno Ecclesia canit: In Patre totus Filius et totus in Verbo Pater. Est Pater in Filio, in quo sibi bene complacuit; et est Filius in Patre, a quo ut nunquam non natus, ita nunquam est separatus. Porro per caritatem homo in Deo et Deus in homine est. . . . Consensio quaedam haec, ut sint duo in uno spiritu, immo unus spiritus sint. Videsne diversitatem? Non est idem profecto consubstantiale et consentibile. In cant. s. 71, n. 8.

tatis), nicht Willenseinigung wie zwischen Gott und Seele. Das Resultat dieser Einigung aber ist nicht ein Zusammenfließen der Wesenheit, was Bernard ausdrücklich negiert, sondern ein Zusammenstimmen der Willen (non substantiis confusos, sed voluntatibus consentaneos). „O selige Einigung, wenn du sie erfährst. Einen, der sie erfahren hat, hören wir ausrufen: ‚Mir ist es gut, Gott anzuhängen' (Ps 72, 28)." Gott anhängen aber heißt „in Gott bleiben, als von ihm geliebt und ihn durch Gegenliebe in sich ziehend". Kraft der mystischen Liebe haften Gott und Seele ineinander und durchdringen sich tiefinnerlichst: Inhaerent undique intima mutuaque dilectione inviscerati alterutrum sibi [1].

g) In ihren höchsten Stufen wird diese Einigung ebendeshalb als „geistliche Ehe" [2] bezeichnet. Denn wie die Ehe zwei vereinigt in una carne, so einigt die mystische Liebe Sohn und Seele in uno spiritu [3]. Die vom Heiligen Geiste mitgeteilte Liebe macht die Seele heiratsfähig [4], d. h. würdig, eine überaus erhabene und geheimnisvolle Verbindung mit Gott einzugehen, und der Besitz der mystischen Liebe ist der Vollzug der geistlichen Ehe. Denn eben in dieser Liebe und durch sie sind Gott und Seele zu einem Geiste geeint; deshalb bezeichnet Bernard diese glühende, sich gegenseitig durchdringende Liebe als complexus, als geistige Umarmung [5].

h) Eine so erhabene Auszeichnung setzt nun freilich eine gewisse Umgestaltung und Verähnlichung der Braut mit ihrem göttlichen Bräutigam voraus bzw. ist mit einer inneren Umgestaltung und

---

[1] Vgl. In cant. s. 71, n. 8—10.

[2] Talis conformitas maritat animam Verbo, cum cui videlicet similis est per naturam, similem nihilominus ipsi se exhibet per voluntatem diligens sicut dilecta est. Ergo si perfecte diligit, nupsit. Quid hac conformitate iucundius? Quid optabilius caritate, qua fit ut humano magisterio non contenta, per temet, o anima, fiducialiter accedat ad Verbum, Verbo constanter inhaerens, Verbum familiariter percuncteris, consultesque de omni re, quantum intellectu capax, tantum audax desiderio. Vere spiritualis sanctique connubii contractus est iste. Parum dixi contractum: complexus est. Complexus plane, ubi idem velle et nolle idem unum facit spiritum de duobus. Nec verendum, ne disparitas personarum claudicare in aliquo faciat conniventiam voluntatum, quia amor reverentiam nescit. Ab amando quippe amor, non ab honorando denominatur. Ebd. s. 83, n. 3.

[3] Ebd. n. 5. Über diese höchste Kontemplationsstufe vergleiche die Lehre des hl. Thomas bei Vallgornera II 151 ff bzw. 160 ff; ferner Antonius a Spiritu Sancto 551 ff u. 567; Philippus a SS. Trinitate III 279; Schramm I 555 und Poulain 19.

[4] Eo se nubilem quo similem cernens. In cant. s. 85, n. 12.

[5] Text s. oben unter A. 2.

Verähnlichung verbunden, welche den unermeßlichen Unterschied, wenn wir so sagen dürfen, des Standes zwischen Schöpfer und Geschöpf möglichst ausgleicht und die Braut aus ihrer Niedrigkeit zu größerer Ähnlichkeit mit Gott erhebt und umbildet. Diese transformatio mystica ist ein notwendiges Erfordernis der Einigung; denn der Bräutigam liebt nur eine gottförmige Seele, und zwar liebt er sie um so mehr und zieht sie um so inniger an sich oder in sich, je ähnlicher sie ihm ist, je mehr er sein Bild in ihr schaut, sein Licht in ihrem Geiste leuchten, seine Liebe in ihrem Willen flammen sieht.

Nur Gott selbst und was von ihm ausgeht, ist der Liebe Gottes würdig. Darum ist auch die Seele in dem Maße der Liebe Gottes wert, als sie ihn selbst und seine Ähnlichkeit in sich trägt: Tanto profecto carior illa, quanto similior est sibi [1].

Darum muß der höchste Liebeserweis, den Gott einer Seele auf Erden gestattet, zugleich mit der höchsten Verähnlichung derselben mit Gott verbunden sein; und dies ist tatsächlich der Fall: in den gnadenvollen Augenblicken mystischer Beschauung erreicht die Seele hienieden ihre höchste Gottförmigkeit. Hier entzündet der Heilige Geist eine erhabene, wahrhaft göttliche Liebe in ihrem Herzen, eine Liebe entsprechend der einzig erhabenen, unaussprechlichen Schönheit des Gottesbildes, das er ihr in der Beschauung präsentiert. Gott stellt sich in diesen Momenten der Seele so unaussprechlich liebenswürdig dar, daß diese, von heiliger Gotteslust gefangen, sich selbst ganz vergißt und zu jener selbstlosen, reinen, durchaus gottförmigen Liebe gelangt, ähnlich jener, mit welcher Gott sich selbst liebt; nämlich wegen seiner unendlichen Liebenswürdigkeit, deren sie in so unaussprechlicher Wonne inne wird, daß sie, alle Rücksicht auf sich selbst vergessend, nichts sucht, als Gott zu lieben: propter ipsum non propter se ipsam, ob ipsius solam voluntatem, non nostram voluptatem [2].

i) Die „mystische Transformation“ der Seele besteht also in Transformation, d. h. fortschreitender Vergöttlichung ihrer Erkenntnis und ihrer Liebe. Durch diese Umbildung und in ihr voll-

---

[1] In cant. s. 85, n. 10. Über die mystische Transformation vgl. Thomas, Summa theol. 1, 2, qu. 110, a. 4, und seine anderweitige Ausführung bei Vallgornera II 46 ff; Sandaeus 431 und besonders 434 f; Antonius a Spiritu Sancto 31; Philippus a SS. Trinitate 118 und Albertus Magnus, De adhaerendo Deo c. 12, a. a. O. p. 162.

[2] De dil. Deo c. 10, n. 28, p. 991.

zieht sich die mystische Einigung: unior cum conformor[1]. In welchem Sinne?

Alle mystischen Vorgänge haben ihren Grund in außergewöhnlichen Gnadeneinflüssen des Heiligen Geistes. Schon bei Bernard findet sich der von der späteren Mystik[2] zum terminus technicus weiterentwickelte Ausdruck scintilla animae erwähnt, das Seelenfünklein, mittels dessen der Heilige Geist die acies mentis, „den Seelengrund“, in welchem Intellekt und Wille zusammenlaufen, erleuchtet und entzündet, den Intellekt nämlich, daß er im Lichte dieses göttlichen Funkens gottförmig erkennt, den Willen, daß er, von seinem Feuer durchglüht, gottförmig liebt, „so wie er selbst geliebt ist“[3], mit reiner selbstloser Liebe, eo purior, quo in ea de proprio nihil admixtum relinquitur[4]. Bernard erläutert die Vergöttlichung (deificatio) der Seele in der Beschauung durch mehrere bekannte Vergleiche: wie ein Tröpfchen Wasser, in eine Menge Wein gegossen, Geschmack und Farbe des Weines annimmt und dadurch sich selbst ganz zu entschwinden scheint; wie das glühende und leuchtende Eisen dem Feuer ganz ähnlich ist, von dem es durchglüht wird, und sein früheres Aussehen ablegt; und wie die vom Sonnenstrahl durchflutete Luft in dieselbe Lichtklarheit umgebildet wird, so daß sie nicht sowohl erleuchtet, als selbst leuchtend zu sein scheint, so zerrinnen die menschlichen Affekte in den Heiligen auf unaussprechliche Weise sich selbst und werden hinübergeleitet in den Strom des göttlichen Willens. Wie könnte sonst auch Gott alles in allen werden, wenn vom Menschen noch etwas übrig bliebe?[5] — ein scheinbar starker Ausdruck. Als hätte Bernard möglicher pantheistischer Mißdeutung den Boden entziehen wollen, bemerkt er alsbald: „Es wird die Substanz zwar bleiben, aber in anderer Form“; also nur um eine akzidentelle Umwandlung handelt es sich in der mystischen und seligen Einigung mit Gott, nicht um eine substantielle. Und in wessen Form erscheint die also umgewandelte Seele? In der Form Gottes, denn die mystische Liebe macht die Seele gott-

---

[1] In cant. s. 71, n. 5.

[2] Siehe Weiß, Apologie V 75, woselbst der Begriff erläutert und reiche einschlägige Literatur verzeichnet ist.

[3] Similem nihilominus exhibet per voluntatem diligens, sicut dilecta est. In cant. s. 83, n. 3.

[4] De dil. Deo c. 10, n. 28, p. 991.

[5] Ausführlicher bespricht diesen Vergleich Antonius a Spiritu Sancto 438 ff.

förmig: Der vom Heiligen Geist in die Seele geleitete Gottesfunke löst die Substanz der Seele nicht auf, verflüchtigt oder saugt sie nicht auf, sondern verklärt, durchglüht sie und bildet sie zu jener höchsten Gottähnlichkeit um, welche einzelne auserlesene Seelen auf Augenblicke schon im irdischen Wanderleben erreichen und die eine mindere Vorwegnahme der unio beata bildet.

k) Daß diese innere, einzig geheimnisvolle Vergöttlichung der Seele zugleich eine einzigartige Vereinigung derselben mit Gott darstellt, ist einleuchtend.

Die mystische Liebe hat eine doppelte Wirkung: sie raubt die Seele sich selbst und führt sie ganz zu Gott oder besser in Gott.

Untertauchend mit ihrem Willen in die Überfülle heiliger Gotteswonne verliert sie sozusagen sich selbst: jede Rücksicht auf sich, jede Empfindung ihrer selbst, kurz alles Selbstische ist in ihr wie erstorben: sie tritt gewissermaßen aus ihrer eigenen Persönlichkeit heraus (excedit — excessus mysticus) und senkt sich mit all ihren geistigen Kräften ein in Gott oder besser, sie wird sich selbst geraubt (rapitur — raptus mysticus): Gott bemächtigt sich ihrer ganzen Persönlichkeit und wird, wenn auch nur auf selige Augenblicke, alles in all ihren Kräften, ähnlich, wenn auch unvollkommener wie in den Seligen des Himmels. „Alles, was sie in sich fühlt, ist göttlich“ [1], ihr ganzes Innere ist von Gott beherrscht und belebt; sie nimmt eine Gestalt, ein Herz mit Gott an (sese conformat et concordat Auctori) und geht ganz in seine Liebe über (in eundem transit affectum): so gesinnt sein, heißt vergöttlicht werden (sic affici deificari est) [2]. „Selig möchte ich nennen und heilig, wem etwas Derartiges in diesem sterblichen Leben bisweilen einmal, ja auch nur ein einziges Mal, wenn auch nur verstohlen (raptim) und wie in einem flüchtigen Augenblick, zu verkosten gestattet ist. Sich selbst nämlich gewissermaßen verlieren, als wäre man nicht mehr, sich selbst nicht mehr fühlen, von sich selbst entleert und fast vernichtet [3] werden (annullari), das heißt himmlisch leben, nicht menschlich empfinden.“ Es sind freilich seltene, flüchtige Momente, in welchen die Seele dieser bräutlichen Liebeswonne sich erfreuen darf: Invidet saeculum nequam, perturbat diei malitia,

---

[1] Affectio eo suavior et dulcior, quo totum divinum est, quod sentitur. De dil. Deo a. a. O.

[2] Vgl. ebd.

[3] Über die annihilatio mystica siehe Antonius a Spiritu Sancto 28 und Philippus a SS. Trinitate I 42.

corpus mortis aggravat. Und schmerzlich empfindet die Seele den Zwang, der sie „zu sich selbst zurückruft und herabfallen läßt in das Ihrige“, und jammernd ruft sie aus: „Herr, ich leide Gewalt, nimm dich meiner an!“ (Is 38, 14.)

l) Die Beschauung trägt nicht immer den gleichen Charakter: weil Gott sich der Seele nicht immer in derselben Absicht und in gleichem Bilde zeigt; immer aber wird die Gottesbraut in der Beschauung zur Ähnlichkeit des Bräutigams umgebildet: „Ich weiß nicht, auf Grund welcher Verwandtschaft (vicinitas) der Natur sie, sobald sie einmal die Herrlichkeit Gottes mit entschleiertem Antlitz schauen kann, alsbald sich ihm gleichgestalten und in sein Bild sich umformen muß.“ Gott naht sich ihr bisweilen in Gestalt unruhiger Besorgnis (sollicitus), und alsbald macht er die Braut unruhig und für die Rettung der Seelen besorgt [1]; er vergönnt ihr in dieser Art von Beschauung nicht den ruhigen Genuß der Liebe, sondern entzündet sie mit heiligem Eifer im Dienste anderer: Immittit sancti quaestus aviditatem [2]. Sein Kommen zur Braut soll sie befruchten, ut fructificet Verbo, non ut fruatur Verbo [3]. Deshalb läßt er sie „nur eine kleine Weile der Ruhe an seiner Brust sich erfreuen, um sie alsdann zu dem zu führen, was ihm nützlich erscheint, aber er führt sie nicht wider ihren Willen: denn vom Bräutigam geführt werden, heißt von ihm das Verlangen erhalten, durch das sie geführt bzw. gezogen wird, das Verlangen nach guten Werken, das Verlangen, dem Bräutigam Früchte zu tragen, da ja der Bräutigam ihr Leben und Streben, ihr Gewinn ist“ [4]. Hier ist der Punkt, wo beschauliches und tätiges Leben sich verknüpfen, der Schlüssel für die Lösung der Frage nach dem praktischen Segen

---

[1] Amor Dei amorem animae parit, et illius praecurrens intentio intentam animam facit, sollicitudoque sollicitam. Nescio enim qua vicinitate naturae, cum semet revelata facie gloriam Dei speculari anima poterit, mox illi se conformari necesse est, atque in eandem imaginem transformari. Igitur qualem te paraveris Deo, talis oportet appareat tibi Deus. Cum sancto sanctus eris, et cum innocente innocens eris (Ps 17, 26). Quidni aeque et cum amante amans et cum vacante vacans, et cum intento intentus et sollicitus cum sollicito? In cant. s. 69, n. 7, p. 1116 f.

[2] Ebd. s. 58, n. 2, p. 1056.

[3] Ebd. s. 85, n. 13. Über diesen Unterschied zwischen unio fruitiva und unio impulsiva siehe Philippus a SS. Trinitate III 8 ff bzw. 118 ff; Antonius a Spiritu Sancto 36 und besonders 427; Vallgornera II 75.

[4] In cant. s. 58, n. 1.

der Beschauung; wie wir sehen werden, auch der Schlüssel zur Lösung des Rätsels, wie eine so tief innerliche, beschauliche Natur wie Bernard zugleich eine so unvergleichliche, die ganze Christenheit umspannende äußere Wirksamkeit entfalten konnte.

Bisweilen aber naht sich der himmlische Bräutigam auch der Seele „vacans", wie in heiliger Gottesruhe, um sie zu süßer, friedvoller Ruhe in ihm zu laden: ut sit cum vacante vacans. Alsdann darf sie in wonnevolle Betrachtung des Geliebten sich versenken und geistliche Gottesbilder (intelligentias spirituales) erzeugen [1]. Und hier erfüllt Gott die Seele dann meist mit so unaussprechlicher Süßigkeit, daß sie sich selbst entrückt, aus ihren leiblichen Sinnen sich zurückzieht, sich selbst entfällt und geraubt wird und nichts mehr empfindet als die heilige Gotteswonne des göttlichen Bräutigams [2].

3. Es leuchtet ein, daß Akte, welche so tief und mächtig in die geistigen Kräfte der Seele eingreifen, auch von selbst in die geistig-sinnlichen Seelenvermögen, in die Affekte, übergreifen und parallele Schwingungen erzeugen. Jeder wirkliche geistige Verkehr mit Gott ist wie belehrend und anregend, so auch freudvoll und erquickend. In jenen seltenen Momenten aber, wo Gott sich einer hochbegnadeten Seele ausschließlich zu innigem Liebesverkehr darbietet, erlebt sie ein inneres Glück, mit welchem alle äußeren Freuden wie auch alle andern inneren Tröstungen sich nicht messen können [3], ein Glück, das sich nicht völlig in Worte fassen läßt [4]. „O wenn du neugierig bist und wissen möchtest, was das heißt, des Wortes zu genießen, wer immer du sein magst: halte ihm nicht dein Ohr offen, sondern deinen Geist. Nicht die Zunge lehrt dich's, sondern die Gnade. Den Weisen und Klugen bleibt es verborgen, den Kleinen wird es geoffenbart." [5]

Wie die Erkenntnis und Liebe, so ist auch die innere Freude und Seelenlust in der Beschauung eine niedere Vorstufe und

---

[1] Ebd. s. 85, n. 13.

[2] In hoc ultimo genere interdum exceditur et seceditur etiam a corporeis sensibus, ut sese non sentiat, quae Verbum sentit. Hoc fit, cum mens ineffabilis Verbi illecta dulcedine quodammodo sibi furatur, immo rapitur atque elabitur a se ipsa, ut Verbo fruatur. Aliter sane afficitur mens fructificans Verbo, aliter fruens Verbo. Illic sollicitat necessitas proximi, hic invitat suavitas Verbi. Ebd.

[3] Ebd.

[4] Putas me posse eloqui, quod ineffabile est? . . . Illud licuit experiri, sed minime loqui. Ebd. n. 14.

[5] Ebd.

ein kurzer „Anfang“ der Himmelsfreude: ein Brosam, der vom Tische des Herrn, vom himmlischen Gastmahl herniederfällt [1], ein schwaches Tröpfchen aus jenem Strom, dessen mächtiger Anlauf die Stadt Gottes erfreut [2].

Mit herrlichen Worten schildert der hl. Bernard die mystische Liebeswonne der Gottesbraut in seiner 83. Rede In cantica, wie überhaupt seine letzten Reden nochmals Töne von unvergleichlicher Lieblichkeit anschlagen; es ist, als ob, da er sie hielt, bereits ein Hauch aus jener seligen Welt, der er damals bereits nahe stand, zu ihm herübergeweht hätte. Mit Recht sagt sein Biograph Vacandard, daß „niemand mit größerem Zartgefühl und mit mehr Kühnheit die Süßigkeit des geheimnisvollen Ehebundes zwischen Gott und Seele gepriesen habe als der Abt von Clairvaux“. In der erwähnten Rede aber hat er „vielleicht den schönsten Liebeshymnus gesungen, der jemals in einem Kloster erklungen ist“ [3].

Bernard kennzeichnet die mystische Liebe zum Unterschied von der Liebe des gewöhnlichen Gotteskindes als reine, interesselose Liebe, die da liebt und nur liebt, um zu lieben, weil sie in der Liebe allein ihren überreichen Lohn findet und deshalb sonst nichts begehrt; also eine Liebe ähnlich der Liebe der Seligen. Aber streift Bernard damit nicht hart an jene von Innozenz XII. verurteilte Lehre der Quietisten, wonach es einen habituellen Stand reiner, interesseloser Liebe gibt, in welchem die Seele sich aller Eigenrücksicht völlig entschlägt und wo Furcht und Hoffnung so wenig wie Verdienst und Seligkeit irgend welche Rolle spielen? [4] Keineswegs! Bernard faßt diesen Zustand der interesselosen Liebe nicht als bleibend und kontinuierlich auf wie die Quietisten. Es sind nur seltene, außergewöhnliche Augenblicke, in denen die Seele auf Grund ganz außerordentlicher Gnade vorübergehend diese Liebe in sich empfindet; mit diesen Augenblicken aber geht auch die also beschaffene Liebe rasch vorüber und es bleibt nur mehr die dankbare Erinnerung

---

[1] Utinam . . . vel fragmentum exiguum merear de coelesti convivio et tamquam catellus edam de micis, quae cadunt de mensa dominorum meorum. In Septuag. s. 1, n. 3, p. 164.

[2] Principium gaudii illius, quod hic quandoque sentimus, stilla est de flumine illa descendens, cuius impetus laetificat civitatem Dei. De div. s. 19, n. 7, p. 592. Vgl. De dil. Deo c. 5, n. 15; Thomas, Summa theol. 1, 2, qu. 61, a. 5. In hoc statu unionis habitualis et actualis fruitivae anima participat aliquid coelestis patriae.

[3] Vgl. Vacandard, Leben des hl. Bernard I 569.

[4] Vgl. Denzinger, Enchiridion Nr 1193 1194 1211 1215.

zurück und die glühende Sehnsucht nach ihrer Wiederkehr: Revertere, revertere! ruft sie dem göttlichen Bräutigam nach und erhält zur Antwort: „Noch eine kleine Weile, und du wirst mich wiedersehen!“ „O der kleinen Weile, die sehr lange ist“, erwidert sie. . . . Süßer Jesus, du nennst das eine kleine Weile. Unbeschadet der Achtung, die dem Worte meines Herrn gebührt, finde ich die Weile lang, sehr lang, ja zu lang [1].

Bernard beschreibt uns hier freilich keine gewöhnliche Beschauungsstufe mehr. Die mystische Union ist eine der höchsten. Von ihr gilt, was Bernard von der Liebe sagt: „Es ist etwas Großes um die Liebe; aber in der Liebe gibt es Stufen. Die Braut steht auf der höchsten Stufe.“ [2]

§ 32. Die verschiedenen Stufen der Beschauung, ihre Vorbedingungen und Folgen.

Gott offenbart sich in der Kontemplation nicht allen in derselben Gestalt und auch ein und derselben Seele nicht immer auf gleiche Weise. Die Bedürfnisse der Seele sind vielfältig und verschiedenartig; deshalb muß auch die Beschauung, welche wie alle Gnadenerweise Gottes entweder dem inneren Fortschritt der beschaulichen Seele selbst oder den geistigen Interessen anderer dient, eine ihrem jeweiligen praktischen Zweck entsprechende Form annehmen. „Gott offenbart sich in der Beschauung nicht wie er ist, wiewohl er auch nicht etwas ganz anderes darbietet, als was er ist.“ „Den mannigfaltigen Bedürfnissen der Seele entgegenkommend, muß er auch den Genuß seiner göttlichen Gegenwart wechseln.“ [3] Und „ihren Verdiensten entsprechend“, läßt er die Seele „bis zu einem bestimmten Punkte vordringen, wo sie in die Freuden des Herrn eintreten und in die süßen Geheimnisse des Bräutigams sich versenken darf“ [4].

1. Fast alle jene zahlreichen Beschauungsstufen, welche die spätere Mystik insbesondere des Karmeliterordens unter dem Einfluß der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz ausgebildet hat, finden sich dem Namen nach schon bei Bernard. Sicherlich haben seine mystischen Reden zum Hohenliede auf die reiche Ausgestaltung der mystischen Terminologie einen ganz maßgebenden Einfluß geübt.

---

[1] In cant. s. 74, n. 4, p. 1140.
[2] Ebd. s. 83, n. 5. [3] Ebd. s. 31, n. 7, p. 943.
[4] Ebd. s. 23, p. 889.

a) Wenn wir gleichwohl von einer besondern Besprechung dieser verschiedenen Beschauungsgrade abstehen, so bestimmt uns hierzu der Umstand, daß die mystischen termini bei Bernard noch nicht fest geprägt sind. Was die klassische Mystik begrifflich scheidet, fließt bei ihm noch vielfach als synonym ineinander. So vermochten wir beispielsweise eine scharfe, konstante Scheidung zwischen excessus, extasis, ebrietas, somnus, mors, sponsalitium und matrimonium mysticum nicht festzustellen. Es sind verschiedene Namen, welche höchstens verschiedene Seiten derselben Sache, nicht aber verschiedenartige Zustände oder Stufen bezeichnen wollen, weshalb sie vielfach promiscue füreinander eintreten [1].

b) Wenn aber die subjektive Beschaffenheit der Seele, ihre Wünsche und Bedürfnisse, ohne jedoch Verdienstursache zu sein, für die besondere Art der Beschauung maßgebend sind, so wird eine der Beschauungsgnade gewürdigte Seele auf der Stufenleiter der Mystik um so höher steigen, je mehr ihr innerliches Leben erstarkt und vorangeschritten ist. Nun unterscheidet Bernard übereinstimmend mit allen Aszeten die gewöhnlichen drei Stufen bzw. Wege der christlichen Vollkommenheit, die Stufe der „Anfänger“, welche auf dem Reinigungswege gehend sich frei machen von der Sünde und ihren Folgen, die Stufe der „Fortschreitenden“, welche auf dem Erleuchtungswege Christo, der Sonne der Gerechtigkeit, nachfolgen, und endlich die Stufe der „Vollkommenen“, welche in der übermächtig gewordenen, alle übrigen Tugenden gleichsam aufsaugenden Liebe in sich selbst und mit Gott völlig geeinigt sind [2].

c) Wohl ist für gewöhnlich nur die letztgenannte Stufe die eigentliche Kontemplationsstufe. Jene höchsten mystischen Akte, welche in den vorausgehenden Erörterungen beschrieben wurden, setzen ja eine Seele voraus, die den Weg der Reinigung bereits hinter sich hat, auch in der Tugend so erstarkt ist, daß ihr Leben ein Leben aus und in der Liebe, gleichsam nur die Auswirkung der alles beherrschenden Gottesliebe ist. Dann erst ist die Seele „Braut“, und Gott erscheint ihr „als Bräutigam“ (instar verecundi sponsi), um

---

[1] Wir möchten hier zum Belege nur erinnern an In cant. s. 52, n. 3 u. 4 und s. 31, n. 5 u. 6.

[2] Über die drei Stufen des innerlichen Lebens vgl. In festo S. Andreae s. 1, n. 5 ff, II 506. In cant. s. 3, n. 5 und s. 4, n. 1 u. 2, p. 796 f. De grad. hum. c. 2, n. 5, I 944. Primus ergo cibus est humilitatis, purgatorius cum amaritudine; secundus caritatis, consolatorius cum dulcedine; tertius contemplationis cum fortitudine.

sie „geheimnisvoll zu umarmen und mit Küssen zu erfreuen“ [1]. Es ist das osculum oris, das der Seele auf dieser Stufe gewährt wird, d. h. die höchste Art mystischer Akte.

d) Bevor die Seele diese höchste Vollkommenheitsstufe erreicht hat, muß sie den beschwerlichen Weg der Erleuchtung gehen, auf welchem das Gute noch mühsam ist, die Beschwernisse und Leiden des Erdenlebens noch herb empfunden werden. Auf dieser Stufe der noch nicht genießenden, sondern tätig-duldenden Gottesliebe kann eine Seele zwar der Beschauung bereits gewürdigt werden [2], aber eben in einer dieser Liebe entsprechenden Weise. Gott begegnet hier der Seele als „Wanderer, der auf dem Wege ihr sich zugesellt, um in wonnevoller Unterredung ihr die Mühe des Weges zu erleichtern“ [3]. Er gewährt ihr das osculum manus, d. h. jene inneren Beschauungsakte, welche die tätige Liebe fördern, freudigen Eifer zu männlicher Tugendübung und rüstigem Fortschritt verleihen sollen.

e) „Den schwachen Seelen endlich“ — auf der via purgativa — „welche noch der Pflege und Heilmittel bedürfen, bietet Gott sich dar ‚als Arzt mit Öl und Salbe‘, um ihre Krankheiten und Sündenwunden zu heilen [4]. Die Seele wird hier, wenn anders sie bereits mystisch begnadigt ist, zum osculum pedis zugelassen: alle inneren mystischen Vorgänge bezwecken die Reinigung der Seele durch Reue und Buße [5]. Gott zeigt sich hier dem erschütterten Beschauer als Richter, der „nach gerechtem, aber verborgenem Gerichte das Böse der Verworfenen nicht tilgt, das Gute nicht annimmt und außerdem ihre Herzen verhärtet“ [6].

f) Bernard bekennt in seiner 23. Rede zum Hohenlied ausdrücklich von sich, daß er innere Tröstungen erfahren habe, die er selbst unter die mystischen Akte der erstgenannten Klasse rechnet [7].

---

[1] In cant. s. 31, n. 7, p. 943.

[2] Vgl. hierüber Sandaeus 630 f und Antonius a Spiritu Sancto 314.

[3] In cant. a. a. O. [4] Ebd.

[5] Über das osculum oris, manus und pedis vergleiche die ausführlichen Darlegungen Bernards in seiner vierten Rede In cant. 796 f und die Erklärung derselben bei Sandaeus 453 bzw. 458.

[6] In cant. s. 23, n. 12, p. 890.

[7] Vgl. ebd. n. 12—15, wo er, um seinen Ordensbrüdern zu erklären: quousque pervenerim, aut me pervenisse putaverim, einen dreifachen Ort unterscheidet, auf welchem Gott dem Beschauenden sich zeigt: einen furchtbaren Ort: das praetorium iudicis, wo Gott sich als gerechten Richter offenbart, um die Seele zu erschüttern und zu heiliger Furcht und Reue zu stimmen; einen zweiten Ort: das auditorium docentis, wo er sich wachsam, geschäftig und besorgt zeigt, um das

Da offenbarte sich ihm „die Barmherzigkeit des Herrn von Ewigkeit zu Ewigkeit über jene, die ihn fürchten“; da bekam er Einblick in den Ratschluß Gottes, in das Friedensurteil, das er über jene spricht, die ihn fürchten, deren Sünden er verbirgt, deren gute Werke er belohnt. „O einzig selig“, ruft er aus in Erinnerung an das, was er in diesen seltenen, süßen Augenblicken geschaut, „wem Gott seine Sünden nicht anrechnen wird. Denn einen, der keine Sünde hätte, gibt es nicht. . . . Aber es genügt mir zu aller Gerechtigkeit, die Huld dessen allein zu haben, dem allein ich gesündigt habe. . . . Nicht sündigen ist Gottes Gerechtigkeit; des Menschen Gerechtigkeit ist Gottes Huld (Non peccare, Dei iustitia est; hominis iustitia indulgentia Dei). Das alles habe ich geschaut und ich habe die Wahrheit des Satzes erkannt: ‚Jeder der aus Gott geboren ist, sündigt nicht, weil die himmlische Geburt ihn bewahrt‘ (1 Jo 3, 9).“ „Himmlische Geburt“ aber bedeutet soviel als die ewige Vorbestimmung der Seele zum Heile, welche vielfältig der Gottesbraut in der höchsten Beschauung geoffenbart wird. Und Bernard gesteht, daß auch er, wie die Mystik es nennt, „seines Heiles in der Beschauung gesichert“ worden sei. „Auch mir ist plötzlich ein so großes Vertrauen über mich entstanden und so große Freude eingegossen worden, . . . daß ich mir vorkam, als sollte ich einer aus jenen Seligen sein. O wenn es länger gedauert hätte! Wieder und wieder suche mich heim, o Herr, in deinem Heile, daß ich dich schaue in deiner Güte gegen die Auserwählten, daß ich mich freue in der Freude deines Volkes (Ps 105, 4 5).“ [1]

g) Wie denkt sich nun Bernard diese Heilssicherung der Seele in der Beschauung? Sie ist ein überaus klares, trostvolles Innewerden der unendlichen Barmherzigkeit und Güte Gottes gegen die beschauliche Seele, so daß diese ihre Sünden ansieht, als wären sie nicht (sunt, quasi non fuerint); sie sind wie zugedeckt vor ihren Augen mit dem Mantel der unendlichen, barmherzigen Liebe Gottes. Die Seele weiß wohl, daß sie gesündigt hat, aber sie kommt sich

---

Heil der Seele und „als Lehrmeister“ auch die Seele belehrt, um sie zu sorgsamem Dienste der Seelen anzuregen; endlich einen ruhig-friedvollen Ort: das cubiculum sponsi, wo Gott sich der Seele in süßer, wonnevoller Ruhe zum Genusse darbietet: qui (sc. locus sponsi) mihi quidem, nam de aliis nescio, plane cubiculum sit, si quando illum contigerit introduci. Sed heu! rara hora et parva mora.

[1] In cant. s. 23, n. 15, p. 892 f; vgl. In Pent. s. 2, n. 6, p. 328. Pignus salutis, ut ipse Spiritus reddat testimonium spiritui tuo, quod filius Dei sis; qui certissima signa praedestinationis tuae cordi tuo imprimat et ostendat.

vor, „als hätte sie niemals gesündigt“, weil sie die Gewißheit hat, daß „ihre Sünden in der Ewigkeit nicht hervortreten werden, weil die Liebe des Vaters die Menge ihrer Sünden bedeckt“. „Das feste Vertrauen, das Gott in der Beschauungsgnade ihr einflößt, daß auch sie zur Zahl der Auserwählten“ gehöre, erweckt in ihr zugleich unaussprechliche Freude[1]. Und es leuchtet ein, wie auch Antonius a Spiritu Sancto und andere Mystiker[2] hervorheben, daß eine so innige geistige Verschmelzung zwischen Seele und Gott, wie sie in den höchsten mystischen Akten stattfindet, auf seiten der Seele die Sicherheit der göttlichen Freundschaft und ewigen Beseligung voraussetzt. Diese Sicherheit zieht sie aus der innigen, wonnevollen Liebe, die Gott ihr einflößt, und zwar einflößt als subjektiv empfundene Bürgschaft ihrer künftigen Seligkeit.

Diese Heilsgewißheit bleibt jedoch, was zu beachten ist, nur in Kraft, solange ihr innerer Grund fortdauert. Sie geht mit der Beschauung vorüber und bildet wohl ein mächtiges Motiv zur Hoffnung und Liebe, aber doch nur zu einer Hoffnung, die mit Furcht verbunden bleibt und die Seele auch nach diesem wonnevollen Erlebnis nicht der Notwendigkeit überhebt, ihr Heil mit Furcht und Zittern zu wirken. Denn wie Bernard an anderer Stelle[3] im Hinblick auf die mystische Heilsgewißheit sagt, „wer kann sagen: ich gehöre zu den Auserwählten . . . da ja doch die Heilige Schrift Einspruch erhebt mit den Worten: ‚Der Mensch weiß nicht, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist?‘ (Prd 9, 1.) Eine Gewißheit besitzen wir nicht, aber es tröstet uns die freudige Hoffnung, damit wir von diesem angstvollen Zweifel nicht allzusehr gepeinigt werden.

[1] Vgl. In cant. a. a. O.

[2] Vgl. Antonius a Spiritu Sancto 38 f und Philippus a SS. Trinitate discurs. prooem. a. 8; Theresia, Die Seelenburg 7, 2 (Sämtliche Schriften nach Magnus Jocham [Regensburg 1869] IV 349): „Es könnte den Anschein haben, ich wollte damit sagen, wenn eine Seele soweit gekommen, daß Gott ihr diese Gnade erweise, so sei sie ihres Heiles sicher und auch vor dem Rückfall gesichert. Solches sage ich nicht, und wo ich nur immer von diesem Gegenstande in der Weise rede, daß so eine Seele in Sicherheit zu sein scheint, so ist das unter der Bedingung zu verstehen, daß die göttliche Majestät sie in solcher Weise in der Hand behält, daß sie Gott nicht mehr beleidigt. Ich weiß gewiß, daß eine Seele, obgleich sie in diesem Stande sich befindet, sich dennoch nicht für gesichert hält, sondern in weit größerer Furcht als ehedem wandelt usw.“ Vgl. Poulain 279 und Denifle (in seiner Polemik gegen Harnack), Luther² 215 f; ferner Krebs, Die Mystik in Adelhausen, in „Festgabe an H. Finke“, Münster 1904, 64 ff.

[3] In Septuag. s. 1, n. 1, p. 163. Vgl. De grat. et lib. arbitr. c. 9, n. 29, I 1016. De div. s. 4, n. 5, p. 553 f.

Eben darum sind uns gewisse Merkmale und deutliche Anzeichen (indicia manifesta) des Heiles gegeben, so daß zweifelsohne derjenige unter der Zahl der Auserwählten verbleibt, in dem diese Zeichen bleiben. . . . Er versagt uns um der Gewissenhaftigkeit willen die Gewißheit, um uns des Trostes wegen Vertrauen einzuflößen. Denn um deswillen müssen wir allzeit besorgt und in Furcht und Zittern uns unter die mächtige Hand Gottes beugen, weil wir wohl teilweise wissen können, wie wir sind; wie wir aber sein werden, das zu wissen ist uns gänzlich unmöglich.“ Auch an die beschauliche Seele richtet Bernard die Mahnung des Apostels: „Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle, und daß er in der Form, welche ihm Anzeichen des Heiles und fester Beweggrund (argumentum) seiner Vorherbestimmung ist, verbleibe und voranschreite.“

2. Die Beschauungsgnade erstreben, ist löblich, nur darf dieses Streben nicht ungestüm sein, und setzt vor allem jene ernste Arbeit an der Reinigung und Heiligung der Seele voraus, welche allein für eine so hohe Auszeichnung disponiert [1].

Placeat necesse est facies, quae in Dei claritatem intendere potest [2]. „Den Unreinen zeigt sich die Wahrheit nicht, vertraut sich die Weisheit nicht an.“ [3] Der Bräutigam läßt sich nicht auf eine „modrige Ruhestätte“ [4] nieder (lectulus putridus).

Bevor eine Seele die Beschauung anstreben darf, muß sie alles Mißfällige aus sich entfernen. „Wie könnte sie auch wagen, ihr Antlitz zu zeigen oder ihre Stimme zu erheben, sie, deren Sache es ist, sich demütig zu verbergen.“ Sie müßte ja zurückschrecken bei Wahrnehmung des Unterschiedes zwischen sich und dem Bräutigam.

Und so lange sie nicht aufschauen darf, ist sie auch unwert, angeschaut zu werden: Non erit digna videri, quamdiu non erit videre idonea. Ist sie aber rein geworden und im stande, rein den Reinen zu schauen, dann verlangt auch der Bräutigam nach ihrem Antlitz [5].

a) Deshalb ist die Reinigung der Seele der Ausgangspunkt zur Beschauung. Die Mystik unterscheidet eine aktive und passive Reinigung; die erstere vollzieht die Seele selbst mit Hilfe der Gnade, die letztere wird ihr auferlegt oder in ihr durch Gott gewirkt.

---

[1] Forte appetis et ipse contemplationis quietem et bene facis; tantum ne obliviscaris flores, quibus lectulum sponsae legis aspersum. In cant. s. 46, n. 5, p. 1005.

[2] Ebd. s. 62, n. 7. [3] Ebd. n. 8. [4] Ebd. s. 46, n. 6, p. 1006.

[5] Ebd. s. 62, n. 7.

Vor allem muß das geistliche Auge gereinigt werden für die göttliche Wahrheit; diese ist der Schmuck des Intellektes, der „den Philosophen und Häretikern abgeht". „Ein Auge, das durch Glauben nicht gereinigt ist, blickt vergeblich auf; denn Gelegenheit zu schauen wird nur denen gewährt, die reinen Herzens sind. Ex fide visus purgatio est. Videre desideras, sed audi prius. Gradus est auditus ad visum." [1]

Rein muß sodann der Wille sein vor allem von ungeordneter Eigenliebe, dem Haupthemmnisse alles inneren Lebens, dem Haupthemmnisse insbesondere der Gottesliebe und damit der Beschauung: denn Beschauung ist Liebeseinigung zwischen Seele und Gott. Nur die Gottesliebe aber einigt, wie die Selbstliebe scheidet; nur eine Seele, die nicht das Ihrige sucht, sondern die Sache Gottes, hat Aussicht, Wohn- und Ruhestätte Gottes zu werden. „Nicht so jene, welche noch nicht verzichtet hat auf den eigenen Willen." Weil sie sich selbst noch nicht völlig Gott hingibt, so hält auch er sich zurück von ihr: Per se iacet, per se habitat. Selbstverleugnung, Demut sind Grundforderung, besonders für die Beschauungsgnade. „Wer nach Höherem strebt, muß gering von sich denken.... Ohne das Verdienst der Demut wird das Höchste am wenigsten erreicht; wer also vorwärts gebracht werden soll, der wird durch Züchtigung gedemütigt und verdient sich's durch Demut. Wenn du dich also verdemütigt siehst, so erachte es als Zeichen zum Guten, als zuverlässiges Anzeichen kommender Gnade." [2] Außer der Gottesliebe ist die Demut geradezu die Haupt- und Grundbedingung der Beschauung, weil nur der Demütige in sich so befestigt ist, daß er solch erhabene Auszeichnungen ohne Schaden tragen kann: „Eine große Tugend ist die Demut, der gewährt wird, was nicht gelehrt wird" (quae meretur, quod non docetur).

Neben dieser Losschälung von sich selbst bildet die Losschälung von den irdischen Gütern den Hauptinhalt der

---

[1] Ebd. s. 41, n. 1 u. 2. Bernard betont hier den übernatürlichen Charakter der Beschauung und damit den Grundunterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Mystik. Vgl. hierüber Antonius a Spiritu Sancto 234 ff; Philippus a SS. Trinitate II 35.

[2] Oportet humiliter sentire de se, nitentem ad altiora, ne dum supra se attollitur, cadat a se, nisi in se firmiter per veram humilitatem fuerit solidatus. Et quia nisi humilitatis merito maxima minime obtinentur, propterea qui provehendus est, correptione humiliatur, humilitate meretur. Tu ergo, cum te humiliari videris, habeto id signum in bonum, omnino argumentum gratiae propinquantis. In cant. s. 34, n. 1, p. 960.

aktiven Willenseinigung; im Grunde ist die Heilung von ungeordneter Selbstliebe auch bereits Reinigung von der ungeordneten Anhänglichkeit an die geschaffenen Dinge; denn die dreifache Lust ist nur der Ausfluß der Selbstsucht und wird mit dieser geheilt[1].

b) Hat die Seele alle übrigen Bande gelöst und alles durchschnitten, was sie ans Geschaffene fesselt, so ist sie zum Aufstieg vorbereitet. Sie hat die eine Hälfte der Arbeit geleistet, die innere Befreiung, die Reinigung, die jedoch noch der positiven Ergänzung bedarf: Die entlastete Seele muß rüstig vorwärts schreiten Gott entgegen auf dem Wege ernster Tugendübung. „Es ist eine verkehrte Ordnung, Lohn zu verlangen, bevor man gearbeitet hat; sich der Umarmung Rachels (der Repräsentantin des beschaulichen Lebens) erfreuen zu wollen mit Vernachlässigung der Fruchtbarkeit Lias (der Repräsentantin des tätigen Lebens). Nisi obedientiae mandatorum contemplationis gustus non debetur. Er, der ein so großer Liebhaber des Gehorsams war, daß er eher sterben als ungehorsam sein wollte. wird der Einladung einer ungehorsamen Seele keine Folge geben.“ [2]

Die Tugenden sind gewissermaßen Bausteine am geistlichen Gottestempel der Seele: sie muß sich der Übung aller befleißigen. „Umgib dich mit den Blumen guter Werke jeglicher Art; mit dem Dufte löblicher Bestrebungen und dem Wohlgeruch der Tugenden: was immer wahr, was immer keusch, was immer gerecht, was immer heilig, was immer liebenswürdig, was immer rühmlich, wo immer eine Tugend, wo immer ein Lob guter Zucht ist, darauf seid bedacht (Phil 4, 8), darin euch zu üben seid besorgt.“ [3] Und wenn die Seele alsdann in der Tugend stark und unter dem Einfluß der Geistesgaben das Gute ihr zur Lust geworden ist, so daß sie „im Geiste Gottes mit voller Wonne wandelt“, dann muß sie zum Mittel des Gebetes greifen und Gott durch inständiges Flehen zur Einkehr in den Tempel ihres Herzens einladen[4]. Denn die Wohnung ist zubereitet, die Seele ist nubilis geworden[5]. Ob freilich ihre Bitte erhört und sie zur Beschauung zugelassen wird, das steht bei Gott.

c) Indes muß diese aktive Reinigung und Heiligung durch die passive noch ergänzt werden, welche der Heilige Geist an der Seele vollzieht, bevor er sie zur höchsten Beschauung zuläßt.

[1] Vgl. In fest. omn. Sanct. s. 1, n. 13, p. 460 und In cant. s. 85, n. 4, p. 1189.
[2] Ebd. s. 46, n. 5.
[3] Ebd. n. 7. [4] Vgl. ebd. n. 5 und De div. s. 5, n. 5, p. 556.
[5] Vgl. In cant. s. 85, n. 10 u. 12; und s. 46, n. 7.

Bernard beschreibt sie in seiner 57. Rede zum Hohenliede mit so klaren Worten, daß wir uns hier wohl auf deren Wiedergabe beschränken dürfen: „Du liesest . . ., daß Feuer vor dem Herrn hergehe und daß er selbst Feuer sei. . . . Zwischen beidem besteht insofern ein Unterschied, als das vorausgesandte Feuer wohl Wärme hat, aber keine Liebe: es kocht wohl, aber durchkocht nicht, es bewegt wohl, aber es bewegt nicht vorwärts (coquens, sed non excoquens; movens, sed non permovens). Es wird vorausgeschickt, um aufzurütteln, vorzubereiten und dich an das zu mahnen, was du aus dir selbst bist, damit dir um so besser munde, was du in Bälde aus Gott sein wirst. . . . Es ist ein betrübendes Feuer (carbo desolatorius), aber ein Feuer, das eine derartige Gewalt gegen die Fehler ausübt, daß es eine innere Salbung darstellt. An der Gewalt also, mit der man umgewandelt, und an der Liebe, mit der man entflammt wird, erkenne ich die Gegenwart des Herrn. . . . Ist ferner von diesem Feuer aller Makel der Sünde und aller Rost der Fehler verzehrt, ist das Gewissen rein und klar geworden, dann folgt eine plötzliche, ungewohnte Geistesweite (latitudo mentis) und ein Lichteinfluß (infusio luminis), der den Intellekt erleuchtet entweder zum Schriftverständnis oder aber zur Erkenntnis von Geheimnissen.“ [1]

Die passive Reinigung ist sonach ein der Beschauung vorangehender, göttlicher Einfluß auf die Seele, eine Art geistigen Feuers, welches deren völlige innere Läuterung bewirkt und sie unmittelbar auf jenen erhabenen Akt vorbereitet [2].

3. Die segensreichen Nachwirkungen der Beschauung wurden im Laufe unserer Darlegungen bereits angedeutet. Wir beschränken uns hier auf einige Bemerkungen bezüglich der höchsten Beschauungsstufe, der contemplatio theorica, wie Bernard wiederholt sie nennt, da die Folgen der niederen Stufen, insbesondere soweit sie dem Reinigungs- und Erleuchtungswege zugehören, von selbst klar sind und durch jene nur erweitert und vertieft werden.

a) Die Offenbarung der Herrlichkeit und Größe Gottes schält die Seele des Beschauenden los von aller Selbst- und Weltliebe, erfüllt sie mit Demut und Weltverachtung. Denn je näher der Mensch zu Gott kommt, desto kleiner wird er sich selbst [3]. Und

---

[1] Ebd. s. 57, n. 7 u. 8, p. 1053.

[2] Oportet namque ut sancti desiderii ardor praeveniat faciem eius ad omnem animam, ad quam est ipse venturus, qui omnem consumat rubiginem vitiorum et sic praeparet locum Domini. Ebd. s. 31, n. 4, p. 942.

[3] Vgl. ebd. s. 41, n. 6 und s. 42, n. 9.

was hätte die Erde einer Seele noch zu bieten, die in Gottes Herrlichkeit geschaut? Quid mihi est in coelo et a te quid volui super terram? Zweierlei: Großes leisten für Gott und Bitteres leiden für ihn. Den Inbegriff aller Gerechtigkeit und Lebensweisheit faßt Bernard, wie bereits erwähnt, in den Satz zusammen: Mala pati et bona facere et sic perseverare usque ad mortem [1].

b) Aus der Beschauung nimmt die Seele Leidensmut, ja hohe Leidenslust mit in den Kampf des täglichen Lebens. Nicht bloß „geduldig", nein „freudig" eilt sie ad tormenta sicut ad ornamenta, ad poenas sicut ad delicias; sie rühmt sich ihrer Trübsal und freut sich gleich den Aposteln, wenn sie gewürdigt wird, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden [2].

c) Heldenhaft [3] wie im Leiden macht die Beschauung auch im Wirken, insbesondere im Dienste des Nächsten.

Die unvergleichliche Wirksamkeit, welche der heilige Abt von Clairvaux in seinem Kloster und weit über dessen Mauern hinaus auf die ganze christliche Welt ausgeübt, hat die Wurzel ihrer Kraft in seinem einzig innigen, mystischen Verkehre mit Gott.

„Es könnte wohl scheinen", so läßt er eines Tages die beschauliche Seele zu seinen Ordensbrüdern sprechen, „als würde ich allein in die Beschauung eingeführt, aber es nützt nicht bloß mir allein: mein Fortschritt ist auch der eurige; für mich schreite ich voran, euch lasse ich teilnehmen an dem hohen Gute, das mir vor euch zu teil geworden ist." Auch in der Beschauung ist die kontemplative Seele bei denen, die ihrer Sorge unterstellt sind. Denn sie möchte nicht auf Kosten ihrer Anvertrauten und mit Vernachlässigung ihrer Seelen voranschreiten. Darum weilt sie vielfach bei den Ihrigen und nimmt die mystischen Erleuchtungen und Tröstungen des Bräutigams in der Absicht entgegen, ihre Kinder an ihrem Glücke teilnehmen zu lassen. Auch hierin macht der himmlische Bräutigam die Gottesbraut sich selbst ähnlich. Dem Himmel entgegeneilend, dachte er gleichwohl an die Seinen, die er in der Welt zurückließ und versprach ihnen, er wolle bei ihnen bleiben bis ans Ende der Zeiten. So weit auch die Seele ins unermeßliche Reich göttlicher Herrlichkeit schauend eindringen mag, die Sorge um jene,

---

[1] In festo SS. Petri et Pauli s. 1, n. 3, p. 407.

[2] Vgl. De div. s. 16, n. 5 u. 6, p. 582.

[3] Über die Beschauung als Schule des christlichen Heroismus siehe Philippus a SS. Trinitate III 130 ff.

„welche sie für das Evangelium geboren hat“, wird sie höchstens auf ganz kurze Augenblicke verlassen [1].

Daß Bernard immer wieder gerade diese Frucht der Kontemplation betont [2], läßt auf eine vielfältige eigene Erfahrung in diesem Punkte schließen. Man hat es vielfältig befremdlich gefunden, daß eine so tiefinnerliche, beschauliche Seele wie Bernard zugleich eine so weitgreifende äußere Tätigkeit entfaltet hat. Man hat insbesondere auf protestantischer Seite hierin einen Abfall von seinem eigentlichen Lebensideal erblicken wollen, damit aber nur aufs neue die unüberwindliche Schwierigkeit einer richtigen Würdigung der katholischen bzw. christlichen Vollkommenheit bewiesen.

Es ist wahr: schon seine Zeitgenossen haben ihm dieser äußeren Wirksamkeit wegen nicht bloß Vorhalt gemacht, sondern geradezu einen Sturm gegen ihn heraufbeschworen [3], der zur Folge hatte, daß Bernard durch Kardinal Haimerich im Auftrage des Papstes Honorius II. in sein Kloster verwiesen wurde.

Bernard gibt selbst den tiefsten Grund seiner äußeren Wirksamkeit an in einem Briefe an denselben Kanzler Haimerich: Etsi tanti non sum, ut Romae habeam propria negotia, nulla tamen quae Dei esse constiterit, a me duco aliena [4]: es ist jenes völlige Verwachsensein mit den Interessen Gottes, was ihn überall dahin trieb, wo diese Interessen gefährdet waren bzw. eine wesentliche Förderung derselben zu erhoffen stand.

Diese völlige, rückhaltlose Hingabe an Gottes und der Kirche Sache aber war zum großen Teil eine Frucht der Beschauung. Nur ungern mischte er sich in äußere Angelegenheiten (gravor interesse causis . . . gravor, sed trahor); sein Herz zog ihn zu seiner Ordensfamilie in die stille Einsamkeit von Clairvaux. Und er erbat sich gelegentlich selbst einen Befehl von Haimerich in dem Sinne, daß keinerlei Zwang und keinerlei Autorität ihn fürder zur Einmischung

---

[1] Vgl. In cant. s. 23, n. 1.

[2] Außer den bereits erwähnten Stellen vgl. In cant. s. 18, n. 6, p. 862: s. 51, n. 3, p. 1026 und s. 57, n. 9 u. 11, p. 1054 f.

[3] Vgl. Vacandard, Leben des hl. Bernard I 343. „Mit welchem Rechte“, sagte man, „führt ein einfacher Mönch gleichsam die Aufsicht über die ganze Kirche Frankreichs? Ist es Sache eines unbekannten Mönches, Zwistigkeiten, welche in Diözesen entstehen, zu schlichten? Kann denn ohne ihn nichts Gutes geschehen? Seine Hand ist überall; er erhebt sich über Bischöfe und Konzilien, ja selbst über Legaten. Bald wird er, wenn man nicht auf der Hut ist, sich die Vorrechte des Papstes und der Kardinäle anmaßen.“

[4] Epist. 20, I 123.

in solche Angelegenheiten veranlasse. Es sei seine Absicht, niemals mehr aus dem Kloster zu gehen, außer auf Befehl des Apostolischen Legaten oder auf den Ruf seines Diözesanbischofs, denen er ja zu Gehorsam verpflichtet sei [1].

Wenn er gleichwohl diesem ernstgemeinten Vorhaben nicht treu blieb, so veranlaßten ihn neben äußeren dringlichen Bitten sicherlich innere Antriebe und übernatürliche, in der Beschauung ihm gewordene Einflüsse, die ihn zum Eingreifen drängten. Er war das große Rüstzeug Gottes in den Drangsalen der Kirche während der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Durch innere Erleuchtung und Einsprache hat ihn die Vorsehung besonders in entscheidungsvollen Momenten zu äußerer Tätigkeit angeregt. Nur wenige Monate nach seiner Verweisung ins Kloster starb Honorius II. Die Neuwahl führte zum Schisma: auf dem Konzil von Etampes wollte der französische Episkopat Stellung nehmen. König Ludwig der Dicke ließ Bernard in besonderer Weise einladen; da er zögerte, war es eine himmlische Vision, welche ihm den guten Erfolg seiner Teilnahme zeigte [2].

Etwas Ähnliches deutet er im 317. Briefe an Prior Gaufried an; er weilte zur Beilegung des Schismas zwischen Innozenz II. und Viktor IV. in Italien, und nach glücklicher Vollendung seines Friedenswerkes schrieb er nach Clairvaux: Hanc pacem, nisi cum quadam securitate, occultata tamen diu a nobis, expectavissemus, iamdudum venissemus. „Nun gibt es aber nichts mehr, was mich zurückhält; ich tue, was ihr verlangt habt. . . . Denn siehe, ich komme schnell, und auch mein Lohn ist mit mir: Der Sieg Jesu Christi und der Friede der Kirche.“ [3] Auch hier scheint also eine innere Erleuchtung ihn zum Eingreifen und Ausharren bis zum guten Erfolge bestimmt zu haben [4].

Er selbst lüftet einigermaßen den Schleier über die Art solcher Einwirkungen in seiner 23. Rede In cantica, wo er jene in sich zwar wunderbare, aber die Seele tief erschütternde Beschauung schildert, in welcher Gott die Seele in die Pläne seiner Vorsehung

---

[1] Vergleiche den interessanten 48. Brief an Haimerich, besonders n. 3, p. 156 f.

[2] Vgl. Vita et res gestae l. 2, c. 1, n. 3: Opera Bernardi IV 270, und Vacandard, Leben des hl. Bernhard I 366.

[3] Epist. 317, p. 523.

[4] Es sei außerdem an seine Tätigkeit im Kreuzzuge erinnert und was ihn nach seiner eigenen Aussage (De consid. l. 2, c. 1, n. 1—3, p. 743 f) zum Eingreifen bewogen hat.

hineinblicken läßt, um ihr heilige Besorgnis und begeisterten Eifer für das Wohl ihrer Mitbrüder einzuflößen; ebenso in seiner 42. Rede, wo er bemerkt, die Gottesbraut werde in der Beschauung daran erinnert, daß „sie Mutter sei und die Aufgabe habe, dem Bräutigam Söhne zu gebären und zu ernähren“ [1]; die Seele vernimmt oft mitten im süßen Genuß der Beschauung ein Surge: „Stehe auf!“ denn was sie empfangen hat, soll nicht bloß ihrem Nutzen dienen, sondern auch der Erbauung des Nächsten [2], da man „nicht sich selbst, sondern allen leben soll“ [3].

In der Beschauung also wurde sein Herz begeistert und seine Zunge gelöst; da gingen ihm, wie er gelegentlich bemerkt, die Brunnen in der Tiefe seiner Seele auf, deren köstliche Gaben nicht bloß seine Ordensbrüder, sondern die ganze Kirche erquickt und für Wahrheit und Tugend begeistert haben. Wenn ihm „ein flüchtiges Fünkchen“ aus Gott in der Beschauung die Seele berührt, da „entbrannte der kluge und getreue Diener, den der Herr über seine Familie gesetzt hat“, da füllte sich sein Herz, da glühte, da sprudelte es in ihm; und es ergoß sich und strömte die Fülle inneren Lebens aus auf andere. „Wer wird schwach und ich werde nicht schwach; wer nimmt Anstoß und ich entbrenne nicht?“ (2 Kor 11, 29.) [4]

So süß auch die Beschauung ihm gewesen sein mag, der glühende Seeleneifer, den Gott ihm in solchen begnadigten Augenblicken einhauchte, ließ ihn selbst das Köstlichste opfern im Interesse der Seelen. „Geduldig lasse ich mich herausreißen aus den süßen Umarmungen der unfruchtbaren Rachel, um aus Lia mir die Früchte eures Fortschrittes zu erzielen. Und wenn ich unter euch den Samen aufgehen und das Wachstum der Früchte eurer Gerechtigkeit sich mehren sehe, dann reut es mich nicht, meine süße Ruhe haben unterbrechen zu müssen. Denn die Liebe, die nicht sucht, was ihrer ist, hat mich längst davon überzeugt, daß ich keinerlei eigene Wünsche eurem Nutzen vorziehen darf.“ [5]

---

[1] In cant. s. 42, n. 5. [2] Ebd. s. 62, n. 8 u. 9.

[3] Docemur ex hoc sane intermittenda plerumque oscula dulcia propter lactantia ubera: nec cuiquam sibi, sed omnibus esse vivendum. Ebd. s. 41, n. 6.

[4] Vgl. ebd. s. 9, n. 7, p. 818. [5] Ebd. s. 57, n. 3, p. 1026.



